

जैन, बौद्ध और गीता का साधना मार्ग

लेखक

डा० सागरमल जैन

निदेशक

पाश्वनाथ विद्याथ्रम शोध संस्थान

वाराणसी



प्राकृत भारती संस्थान, जयपुर

© लेखक

प्रकाशक

१ प्राकृत भारती संस्थान जयपुर (राजस्थान)

प्राप्तिस्थान

१ नरेन्द्रकुमार सागरमल सराफा धानापुर (म० प्र०)

२ मोतीलाल बनारसीदास चौक वाराणसी-१

३ पादवनाथ विद्याधर गोध-संस्थान, आई० टी० आई० रोड वाराणसी-५

४ प्राकृत भारती संस्थान पति श्यामलालजी का उपाध्यक्ष,
मोतीसिंह भोमियों का रास्ता जयपुर-३०२००९

प्रकाशन वर्ष

सन् १९८२

वीर निर्वाण स० २५०८

मूल्य बीस रुपये मात्र

समर्पण



मयम, सेवा और साधना की प्रतिमूर्ति
पूज्य साठवीं श्री पानकंतरजी म० सा०
के

पारन धरणा म

समर्पित समर्पित

जम विग्रम मन्वन् १९६२

नोदा विग्रम मन्वन् १९६२

© लेखक

प्रकाशक

१ प्राकृत भारती संस्थान, जयपुर (राजस्थान)

प्राप्तिस्थान

१ नरेन्द्रकुमार सागरपल सराफा, शाजापुर (म० प्र०)

२ मोखीलाल बनारसीनाथ, चौक बाराणसी-१

३ पार्श्वनाथ विद्याभ्रम शाघ-संस्थान, आई० टी० आई० रोड, बाराणसी-५

४ प्राकृत भारती संस्थान यति ह्यामलालजी का उपाध्यक्ष
मोतीसिंह भोमियों का रास्ता, जयपुर-३०२००२

प्रकाशन वर्ष

सन् १९८२

वीर निर्वाण स० २५०८

मूल्य बीस रुपये मात्र

मुद्रक

बाबुलाल जैन फागुल्ल

महावीर प्रेस

जयपुर बाराणसी-५

समर्पण



सयम, सेवा और साधना की प्रतिमूर्ति
पण्य साह्यौ श्री पानकँवरजी म० सा०
के

पावन चरणा मे

सभक्ति समर्पित

ज०म विक्रम सम्बत् १९६२

दीक्षा विक्रम सम्बत् २

प्रकाशकीय

प्राकृत भारती संस्थान, जयपुर, (राजस्थान) के द्वारा 'जैन, बौद्ध और गीता का साधना मार्ग' नामक पुस्तक प्रकाशित करते हुए हमें अतीव प्रसन्नता का अनुभव हो रहा है ।

आज के युग में जिस धार्मिक सहिष्णुता और सह-अस्तित्व की आवश्यकता है, उसके लिए धर्मों का सम-वयात्मक दृष्टि से निष्पक्ष तुलनात्मक अध्ययन अपेक्षित है, ताकि धर्मों के बीच बढ़ती हुई खाई को पाटा जा सके और प्रत्येक धर्म के वास्तविक स्वरूप का बोध हो सके । इस दृष्टि बिन्दु को लक्ष्य में रखकर पार्श्वनाथ विद्याथर शोध संस्थान के निदेशक एवं भारतीय धर्म-दर्शन के प्रमुख विद्वान डा० सागरमल जैन ने जैन बौद्ध और गीता के आचार दर्शना पर एक बहुदृश्या गोप प्रबंध आज से लगभग १५ वर्ष पूर्व लिखा था । उसी के साधना पत्र से सम्बंधित कुछ अध्यायों से प्रस्तुत ग्रन्थ की समग्रता का प्रणयन किया गया है । हमें आशा है कि शीघ्र ही उनका महाप्रबंध प्रकाश में आएगा, किन्तु उसके पूर्व परिचय के रूप में यह लघु पुस्तक पाठकों के समक्ष प्रस्तुत कर रहे हैं ताकि वे उनके विद्वत्तापूर्ण प्रयास का कुछ आस्वाद ले सकें ।

प्राकृत भारती द्वारा इसके पूर्व भी भारतीय धर्म, आचारशास्त्र एवं प्राकृत भाषा के १० ग्रन्थों का प्रकाशन हो चुका है उसी क्रम में यह उसका ११वाँ प्रकाशन है । इसके प्रकाशन में हमें लेखक का विविध रूपों में जो सहयोग मिला है उसके लिए हम उनका आभारी हैं । महाश्वर प्रेस, मेल्बोर्न ने इसके मुद्रण कार्य को सुन्दर एवं कलापूर्ण ढंग से पूरा किया एतथ हम उनका भी आभारी हैं ।

देवेन्द्रराज मेहता विनयसागर
सचिव समुक्त सचिव
प्राकृत भारती संस्थान जयपुर, (राजस्थान)

प्राक्कथन

भारतीय दर्शन का जीवन से घनिष्ठ सम्बन्ध है। इसमें विभिन्न दार्शनिक तत्त्वों के प्रतिपादन के साथ ही मानव जीवन के परम लक्ष्य एवं उसकी प्राप्ति के उपाय के सम्बन्ध में गम्भीर तथा व्यापक विचार हुआ है। विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदायों तथा परम्पराओं ने अपनी अपनी दृष्टि से विशिष्ट साधना मार्गों की स्थापना की है। प्रस्तुत पुस्तक में जैन दर्शन के ख्यातिविध विद्वान् तथा पाश्चात्य विद्वान् शोध-संस्थान के निदेशक डाक्टर मापरमल जन ने जन बौद्ध और गीता के साधना मार्ग का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है। यह अध्ययन विद्वत्पूर्ण गम्भीर एवं विचारोत्प्रेरक है। इसी के साथ ही अत्यन्त सरल और सुबोध है। इसकी सबसे मुख्य विशेषता हमारी दृष्टि से यह है कि विद्वान् ऐश्वर्य न उपरोक्त साधना मार्गों के प्रतिपादन तथा मूल्यांकन में स्वयं को किसी प्रकार के पूर्वाग्रह पक्षपात तथा संकुचित दृष्टिकोण से पूर्णरूप से मुक्त रखा है। जैन दर्शन तथा परम्परा में गम्भीर आस्था रखते हुए लेखक ने बौद्ध और भगवद्गीता के साधना मार्गों के प्रतिपादन में पूरी उदारता तथा निष्पक्ष दृष्टिकोण का परिचय दिया है। तुलनात्मक अध्ययन की इसी विधि को आधुनिक विन्तु समाज ने सर्वश्रेष्ठ स्वीकार किया है। तुलनात्मक अध्ययन के क्षेत्र में इस दृष्टि से लेखक का यह प्रयास अत्यन्त स्तुत्य तथा अनुकरणीय है।

भारतीय धर्म तथा संस्कृति अनेकता में एकता के सावभौम सिद्धांत पर प्रतिष्ठित है। साधना मार्ग भी इसी सत्य का उद्घाटन करता है। प्रस्तुत ग्रन्थ में यह स्पष्ट रूप से दिखाया गया है कि जैन, बौद्ध और गीता के साधना मार्ग स्वतंत्र और भिन्न होते हुए भी मूलतः एक हैं। समत्व की प्राप्ति भारतीय नैतिक साधना अथवा योग का मुख्य लक्ष्य है। राग द्वेष आदि समस्त मानसिक विकारों तथा अन्तर्द्वंद्वों से मुक्त होने पर ही मनुष्य को समत्व की प्राप्ति होती है उसे अपने वास्तविक स्वरूप का ज्ञान होता है, यह भारतीय दर्शन की भावना है और चेतना के इसी उच्चतम घरातल को प्राप्त करने के लिये मुख्य रूप से विभिन्न साधना मार्गों अथवा योगों का प्रतिपादन किया गया है। मनुष्य अपनी चेतना में आमूल परिवर्तन करने तथा देश और काल की सीमा से मुक्त चेतना के अविचल और अनन्त स्वरूप को प्राप्त करने में समर्थ है यह भारतीय आध्यात्मिक दर्शन का उद्घोष है। निवर्तक धर्म के अनुसरण से ही मनुष्य को समत्व की तथा मोक्ष की प्राप्ति सम्भव है। सम्पद आनन्द तथा सदाचरण से सम्पन्न व्यक्ति ही महान् निवर्तक धर्म मार्ग पर चलने में सक्षम होता है। इन सब मौलिक तथ्यों का लेखक ने पाण्डित्यपूर्ण विश्लेषण तथा प्रतिपादन किया है। प्रवर्तक धर्म तथा

निवृत्तक धर्म में मूलतः कोई विरोध नहीं है यह भी लेखक ने स्पष्ट रूप में दिखाया है। समाज एवं व्यक्ति के कल्याण व उत्थान के लिये दोनों ही प्रकार के धर्म आवश्यक हैं। इन दोनों धर्मों के विषय में जैन, बौद्ध और गीता के दृष्टिकोण में जो अन्तर है उसका भी विद्वान् लेखक ने स्पष्ट रूप से उल्लेख किया है।

प्रस्तुत पुस्तक स्नातकोत्तर दर्शनशास्त्र के विद्यार्थियों, छोटे छात्रों तथा अन्य समस्त विद्वानों और जिज्ञासुओं के लिये उपयोगी सिद्ध होगी जो भारतीय दर्शन तथा साधना के गम्भीर तथा सुशुद्धात्मक अध्ययन में रुचि रखते हैं। इस प्रकार के उच्चस्तरीय तथा प्रामाणिक ग्रन्थ का प्रणयन कर हाकर सामान्य जन के साधना मार्ग पर उपलब्ध साहित्य में महत्वपूर्ण योगदान किया है। इसके लिये सहृदय तथा विचारशील दार्शनिक समाज उनका आभारी होगा।

डॉ० रामशंकर मिश्र
प्राफेसर एवं अध्ययन दर्शनविभाग
वासी हिन्दू विश्वविद्यालय
वाराणसी,

प्रास्ताविक

मानव-अस्तित्व द्वि-अयामी एवं विरोधाभास पूर्ण है। वह स्वभावतः परस्पर विरोधी दो भिन्न वे-दों पर स्थित है। वह न केवल शरीर है और न केवल चेतना, अपितु दोनों की एक विलक्षण एकता है। यही कारण है कि उसे दो भिन्न स्तरों पर जीवन जीना होता है। 'गरीरिक् स्तर' पर वह वासनाओं से चालित है और वही उस पर यांत्रिक नियमों का आधिपत्य है किन्तु चैतनिक स्तर पर वह विवेक है। गासित है यहाँ उसमें सकल्प स्वातन्त्र्य है। 'गरीरिक् स्तर' पर वह बद्ध है परन्तु चैतनिक स्तर पर वह स्वतन्त्र है मुक्त है। मनोविज्ञान की भाषा में जहाँ एक ओर वह वासनारमक अह (Id) से अनुगासित है तो दूसरी ओर आत्म-आत्मा (Super Ego) से प्रभावित भी है। वासनारमक अह (Id) उसकी शारीरिक मायों की अभिव्यक्ति का प्रयास है तो आत्म-आत्मा उसका आध्यात्मिक स्वभाव है उसका निज स्वरूप है। जो निरुद्ध एवं निराकुल चेतन समत्व की अपेक्षा करता है। उसके लिए इन दोनों में से किसी की भी पूर्ण उपेक्षा असम्भव है। उसने जीवन की सफलता इन दोनों के बीच एक माध्यम स्तुलन बनाने में निहित है। उसका वर्तमान अस्तित्व कयेदा छोर है। उसकी जीवन धारा इन दोनों का स्पर्श करते हुए इनके बीच बहती है।

प्रवक्तृ एवं निवर्तक धर्मों का मनोवैज्ञानिक विकास

मानव जीवन में 'गरीरिक्' विकास वासना की ओर चैतनिक विकास विवेक की ओर जाता है। प्रतीप्त-वासना अपनी सन्तुष्टि के लिए 'भोग' की अपेक्षा रखती है। जो विरुद्ध विवेक अपने अस्तित्व के लिए संयम या विराग की अपेक्षा करता है। क्योंकि सारा विवेक सही निणय देने में अग्रगण्य होता है। वासना भोगों पर जीती है और विवेक विराग पर। यही दो अलग-अलग जीवनदृष्टियों का निर्माण होता है। एक का आधार वासना और भोग होना है तो दूसरी का आधार विवेक और विराग। अमण परम्परा में इनमें से पहली को मिथ्या दृष्टि और दूसरी को सम्मत् दृष्टि के नाम से अभिहित किया गया है। उपनिषद् में इन्हें क्रमशः प्रय और श्रेय कहा गया है। कठोप

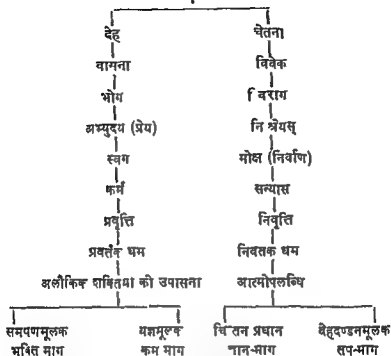
निपट में श्रुति कहता है कि प्रेय और श्रेय दोनों ही मनुष्य के सामने उपस्थित होने हैं । उसमें से मन्द बुद्धि शारीरिक योग योग रूप प्रेय को और विवेकवान पुष्ट श्रेय को चुनता है । वासना की तुष्टि के लिए भोग और भोगों के साधना की उपलब्धि के लिए कम अपेक्षित है, इसी भोग प्रधान जीवन दृष्टि से कम निष्ठा का विकास हुआ है । दूसरी ओर विवेक के लिए विराग (सयम) और विराग के लिए आध्यात्मिक मूल्य बोध (शरीर के ऊपर आत्मा की प्रधानता का बोध) अपेक्षित है, इसी आध्यात्मिक जीवन दृष्टि से तप माग का विकास हुआ ।

इनमें पहली धारा से प्रवर्तक धर्म का और दूसरी से निवर्तक धर्म का उद्भव हुआ । प्रवर्तक धर्म का लक्ष्य भोग ही रहा अतः उसने अपनी साधना का लक्ष्य सुख सुविधाओं की उपलब्धि को ही बनाया । जहाँ ऐहिक जीवन में उसने धन धान्य, पुत्र, सम्पत्ति आदि कामना की, वही पारलौकिक जीवन में स्वर्ग (भीतिवशुल सुविधाओं की उच्चतम अवस्था) की प्राप्ति को ही मानव जीवन का चरम लक्ष्य धारित किया । आनुभविक जीवन में जब मनुष्य ने यह देखा कि अलौकिक एवं प्राकृतिक शक्तियाँ उसके सुख-सुविधाओं के उपलब्धि के प्रयासों को सफल या विफल बना सकती हैं एवं उसकी सुख-सुविधाएँ उसके अपने पुरुषार्थ पर ही नहीं अपितु इन शक्तियों की हवा पर निर्भर हैं, तो उन्हें प्रसन्न करने के लिए वह एक ओर इनकी स्तुति और प्राधना करने लगा तो दूसरी ओर उन्हें बलि और यज्ञों के माध्यम से सन्तुष्ट करने लगा । इस प्रकार प्रवर्तक धर्म में दो शाखाओं का विकास हुआ—(१) श्रद्धा प्रधान भक्ति मार्ग और (२) यज्ञ-याग प्रधान कम मार्ग ।

दूसरी ओर निष्ठा और स्वतन्त्र जीवन जीने की उमंग में निवर्तक धर्म ने निर्वाण या मोक्ष अर्थात् शारीरिक वासनाओं एवं लौकिक ऐश्वर्यों से पूर्ण मुक्ति को मानव जीवन का लक्ष्य माना और इस हेतु तप और विराग का प्रधानता दी, किन्तु तप और विराग का यह जीवन सामाजिक एवं पारिवारिक व्यस्तताओं के मध्य सम्भव नहीं था, अतः निवर्तक धर्म मानव को जीवन के कम क्षेत्र से कहीं दूर निजन वनस्पति और गिरि व-दराओं में ले गया, जहाँ एक ओर दहिक मृत्या एवं वासनाओं के निषेध पर बल दिया गया, जिससे धर्मात्म्यमूलक तप मार्ग का विकास हुआ, दूसरी ओर उस एकांत जीवन में चिन्तन और विमर्श के द्वार खुले, जिज्ञासा का विकास हुआ, जिससे चिन्तनप्रधान तप मार्ग का उद्भव हुआ । इस प्रकार निवर्तक धर्म भी दो मुख्य शाखाओं में विभक्त हो गया—(१) ज्ञान मार्ग और (२) तप मार्ग ।

मानव प्रकृति के दहिक और चतुर्मुख पक्षों के आधार पर प्रवर्तक और निवर्तक धर्मों के विकास की इस प्रक्रिया को निम्न सारिणी के माध्यम से अधिक स्पष्ट किया जा सकता है—

मनुष्य



निवर्तक एवं प्रवर्तक धर्मों के दार्शनिक एवं सांस्कृतिक प्रदेय

प्रवर्तक और निवर्तक धर्मों का विकास भिन्न भिन्न मनोवैज्ञानिक आधारों पर हुआ था अतः यह स्वाभाविक था कि उनके दार्शनिक एवं सांस्कृतिक प्रदेय भिन्न भिन्न हों। प्रवर्तक एवं निवर्तक धर्मों ने इन प्रदेयों और उनके आधार पर उनमें रही हुई पारस्परिक भिन्नता को निम्न सारिणी से स्पष्टतया समझा जा सकता है—

प्रवर्तक धर्म

(दार्शनिक प्रदेय)

- (१) अविश्व मूल्यों की प्रधानता।
- (२) विधायक जीवन दृष्टि।
- (३) समष्टिवानी।
- (४) व्यवहार में धर्म पर बल फिर भी साम्यवाद एवं नियतिवाद का समर्थन।

निवर्तक धर्म

(दार्शनिक प्रदेय)

- (१) आध्यात्मिक मूल्यों की प्रधानता।
- (२) निषेधक जीवन-दृष्टि।
- (३) व्यष्टिवानी।
- (४) व्यवहार में नष्कर्म्यता का समर्थन फिर भी दृष्टि पुरुषार्थवादी।

- | | |
|---|--|
| (५) ईश्वरवादी । | (५) अनीश्वरवादी । |
| (६) ईश्वरीय कृपा पर विश्वास । | (६) वैयक्तिक प्रपामा पर विश्वास, कम सिद्धांत का समर्थन । |
| (७) साधना के बाह्य साधना पर बल । | (७) आंतरिक विशुद्धता पर बल । |
| (८) जीवन का लक्ष्य स्वयं एवं ईश्वर के सान्निध्य की प्राप्ति । | (८) जीवन का लक्ष्य मोक्ष एवं निर्वाण की प्राप्ति । |

(सांस्कृतिक प्रदेय)

(सांस्कृतिक प्रदेय)

- | | |
|---|--|
| (९) धन-व्यवस्था और जातिवाद का जन्मना आधार पर समर्थन । | (९) जातिवाद का विरोध, धन-व्यवस्था का केवल वंश आधार पर समर्थन । |
| (१०) गृहस्थ-जीवन की प्रधानता । | (१०) स यास जीवन की प्रधानता । |
| (११) सामाजिक जीवन शाली । | (११) एकाकी जीवन शाली । |
| (१२) राजतन्त्र का समर्थन | (१२) जनतन्त्र का समर्थन । |
| (१३) शक्तिशाली की पूजा । | (१३) सदाचारी की पूजा । |
| (१४) विभिन्न विधानों एवं कमवाण्डों की प्रधानता । | (१४) ध्यान और तप की प्रधानता । |
| (१५) ब्राह्मण सस्था (पुरोहित वर्ग) का विकास । | (१५) श्रमण सस्था का विकास । |
| (१६) उपासना मूलक । | (१६) समाधि मूलक । |

प्रथम धर्म में प्रारम्भ में जैविक मूल्यों की प्रधानता रही, वेदों में जैविक आवश्यकताओं की पूर्ति से सम्बन्धित प्राथनाओं के स्वर अधिक मुखर हुए हैं । उदाहरणार्थ— हम सौ वध जीवों, हमारी सन्तान बलिष्ठ हों, हमारी गायें अधिक दूध देवें, वनस्पति प्रचुर मात्रा में हो आदि । इससे विपरीत निवर्तक धर्म में जैविक मूल्यों के प्रति एक नियेधारमक रूप अपनाया, उन्होंने सांसारिक जीवन को दुःखमयता का राग अलापा । उनको दृष्टि में शरीर आत्मा का बन्धन है और ससार दुःखा का सागर । उन्होंने ससार और शरीर दोनों से ही मुक्ति को जीवन-लक्ष्य माना । उनकी दृष्टि में दैहिक आवश्यकताओं का निषेध, अनासक्ति, विराग और आत्म-सन्तोष ही सर्वोच्च जीवन मूल्य हैं ।

जीवन के प्रति एक विधायक दृष्टि का निर्माण हुआ तथा जीवन को सर्वतोभावेन वांछनीय और रक्षणाय माना गया तो दूसरी ओर जबकि मूल्यों के निषेध से जीवन के प्रति एक ऐसी निषेधात्मक दृष्टि का विकास हुआ जिसमें "प्राचीरिक मांगों का ठुकराना ही जीवन-रूप मान लिया गया और दह दण्डन ही तप-त्याग और अध्यात्म के प्रतीक बन गये। प्रवर्तक धर्म जिन मूल्यों पर बल देते हैं अतः स्वाभाविक रूप से वे समाजगामी बने क्योंकि दहिक आवश्यकता की पूर्ण संतुष्टि तो समाज जीवन में ही सम्भव थी किन्तु विराग और त्याग पर अधिक बल देने के कारण निवर्तक धर्म समाज विमुख और व्यस्तिक बन गया। यद्यपि दहिक मूल्यों की उपलब्धि हेतु कम आवश्यक थे, किन्तु जब मनुष्य ने यह देखा कि दहिक आवश्यकताओं की संतुष्टि के लिए उसके वैयक्तिक प्रयासों ने बाधजब भी उनकी पूर्ति या आपूर्ति किन्हीं अलौकिक प्राकृतिक शक्तियों पर निर्भर है तो वह देवताओं और ईश्वरवाणी बन गया। विश्व व्यवस्था और प्राकृतिक शक्तियों के नियन्त्रक तत्त्व के रूप में उसने ईश्वर की कल्पना की और उसकी कृपा की आकांक्षा करने लगा। इसके विपरीत निवर्तक धर्म व्यवहार में नष्कम्पता के समर्थक होते हुए भी कम सिद्धान्त के प्रति आस्था के कारण यह मानने लगा कि व्यक्ति का बचन और भक्ति स्वयं उसके कारण है अतः निवर्तक धर्म पुण्याचरण और व्यक्तिक प्रयासों पर आस्था रखने लगा। अनीश्वरवादी पड़पायवादी और कम सिद्धान्त उसके प्रमुख तत्त्व बन गये। साधना के क्षेत्र में जहाँ प्रवर्तक धर्म में अलौकिक दैवीय शक्तियों की प्रसन्नता के निमित्त कर्मकाण्ड और बाह्य विधि विधानों (यज्ञ-याग) का विकास हुआ वहीं निवर्तक धर्मों में चित्त-शुद्धि और समाचार पर अधिक बल दिया तथा कर्म-काण्ड के सम्पन्न की अनावश्यक माना।

सांस्कृतिक प्रदेशों की दृष्टि में प्रवर्तक धर्म वन व्यवस्था ब्राह्मण संस्था (पुरोहित वर्ग) के प्रमुख समर्थक रहे। ब्राह्मण मनुष्य और ईश्वर के बीच एक मध्यस्थ का कार्य करने लगा तथा उसने अपनी आजीविका को सुरक्षित बनाये रखने के लिए एक ओर समाज जीवन में अपने वचस्व को स्थापित रखना चाहा तो दूसरी ओर धर्म को कम काण्ड और जटिल विधि विधानों की औपचारिकता में उलझा लिया। परिणामस्वरूप ऊँच-नीच का भेद भाव जातिवाद और कर्मकाण्ड का विकास हुआ। किन्तु इसने विपरीत निवर्तक धर्म ने समय ध्यान और तप की एक सरल साधना पद्धति का विकास किया और वनव्यवस्था जातिवाद और ब्राह्मण संस्था के वचस्व का विरोध किया। उसमें ब्राह्मण संस्था के स्थान पर श्रमण संघों का विकास हुआ—जिसमें सभी जाति और वर्ग के लोगों को समान स्थान मिला। राज्य संस्था की दृष्टि से जहाँ प्रवर्तक धर्म राजतन्त्र और अध्याय के प्रतिष्ठा की नीति के समर्थक रहे वहीं निवर्तक जनतन्त्र और आत्मासर्ग के समर्थक रहे।

समन्वय की धारा

यद्यपि उपरोक्त आधार पर हम प्रवक्तक धम अर्थात् वैदिक परम्परा और निवर्तक धम अर्थात् श्रमण परम्परा की मूलभूत विशेषताओं और उनका सांस्कृतिक एवं दार्शनिक प्रदेय को समझ सकते हैं किन्तु यह मानना एक भ्रांति पूर्ण हो होगा कि आज वैदिक धारा और श्रमण धारा में अपने इस मूल स्वरूप को बनाये रखा है। एक ही देश और परिवेश में रहकर दोनों ही धाराओं के लिए यह असम्भव था कि वे एक दूसरे के प्रभाव से अछूती रहें। अतः जहाँ वैदिक धारा में श्रमण धारा (निवर्तक धम परम्परा) के तत्त्वों का प्रवेश हुआ है, वहाँ श्रमण धारा में वैदिक धारा (प्रवक्तक धम परम्परा) के तत्त्वों का प्रवेश हुआ है। अतः आज के युग में कोई धम परम्परा न तो एकांत निवृत्ति मार्ग की पोषक है और न एकान्त प्रवृत्ति मार्ग की पाषाणक है।

वस्तुतः निवृत्ति और प्रवृत्ति के सम्बन्ध में एकांतिक दृष्टिकोण न तो 'यथार्थ' है और न मनोवैज्ञानिक। मनुष्य जब तक मनुष्य है मानवीय आत्मा जब तक शरीर के साथ योजित होकर सामाजिक जीवन जीती है, तब तक एकांत प्रवृत्ति और एकान्त निवृत्ति की बात करना एक भ्रम मरीचिका में जीना है। वस्तुतः आवश्यकता इस बात की है कि हम वास्तविकता की समझें और प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के तत्त्वों में समुचित समन्वय से एक ऐसी जीवन शैली खोजें, जो व्यक्ति और समाज दोनों के लिए कल्याणकारी हो और मानव को तत्प्राप्त मानसिक एवं सामाजिक सन्तुष्टि से मुक्ति दिला सके।

भारत में प्राचीन काल से ही ऐसे प्रयत्न हुए हैं। प्रवक्तक धारा के प्रतिनिधि हिन्दू धर्म में ऐसे समन्वय के सबसे अच्छे उदाहरण ईशावास्योपनिषद् और भगवद्गीता हैं। भगवद्गीता में प्रवृत्ति मार्ग और निवृत्ति मार्ग के समन्वय का स्तुत्य प्रयास हुआ है। यद्यपि निवर्तक धारा का प्रतिनिधि जनम श्रमण परम्परा का मूल स्वरूप का रक्षण करता रहा है, फिर भी परवर्ती काल में उसकी साधना पद्धति में प्रवक्तक धम के तत्त्वों का प्रवेश हुआ ही है। श्रमण परम्परा की एक अन्य धारा के रूप में विकसित बौद्धधर्म में तो प्रवक्तक धारा के तत्त्वों का इतना अधिक प्रवेश हुआ कि महायान से सन्नयान की यात्रा तक वह अपने मूल स्वरूप से काफी दूर हो गया। किन्तु यदि हम बालक्रम में हुए इन परिवर्तनों को दृष्टि से ओझल कर दें, तो इतना निश्चित है कि अपने मूल धारा के छोटे बहुत अंतरों का छोड़कर, जन बौद्ध और गीता की साधना पद्धतियाँ एक दूसरे से काफी निकट हैं।

प्रस्तुत प्रयास में हमने इन तीनों की साधना पद्धतियों की निकटता को स्पष्ट करने का प्रयास किया है, जहाँ जो अन्तर दिखाई दिये उनका भी यथास्थल संकेत कर दिया है। इस तुलनात्मक अध्ययन में हमने यथा सम्भव तटस्थ दृष्टि से विचार किया है।

जन धर्म को वे ॥ में रखकर जो तुम्हारा की गयी है उसका एक मात्र कारण उस धारा से हमारा निकट परिचय ही है अन्य कोई अभिनिर्वाह नहीं ।

जन बौद्ध और गीता की साधना का मूल वैदिक चतुर्विध समत्व या चतुर्ता की निराकुल दशा है । अतः सर्वप्रथम समत्व योग की चर्चा की गई ॥ । इसके बाद त्रिविध साधना मार्ग और अधिष्ठा (मिथ्यात्व) का विवेचन है । जगत् पञ्चानु सम्पत्तान् (श्रद्धा) सम्पत्तान् (ज्ञानयोग) सम्पत्त चारित्र्य (कर्मयोग) और सम्पत्त तप का समत्व की मिथ्या के साधनों के रूप में विवेचन किया गया है । अतः में प्रवृत्ति और निवृत्ति की विभिन्न परिप्रेक्ष्यों में चर्चा की गई है और यह सिद्धांत स्थापित किया गया है कि तीनों धाराओं में उनका क्या और किस रूप में स्थान है ।

प्रस्तुत तुलनात्मक अध्ययन में हमें जिन प्रश्नों और प्रश्नकारों का प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप में सहयोग मिला उन सबके प्रति हम हृदय से आभारी हैं ।

काशी हिंदू विश्वविद्यालय के दान विभाग के अध्यक्ष एवं भारतीय धर्म दर्शन के गम्भीर विद्वान् डॉ० रामचंद्र जी मिश्र ने इस पुस्तक का प्राक्कषण लिखने की कृपा की एतदर्थ हम उनके भी आभारी हैं ।

प्राकृत भारती संस्थान के सचिव श्री देवेन्द्रराज मृतुता के भी हम अत्यंत आभारी हैं जिनके सहयोग से यह प्रकाशन सम्भव हो सका है । महावीर प्रसाद जिस तत्परता और सुदृढता से यह कार्य सम्पन्न किया है उसके लिए उनके प्रति आभार व्यक्त करना हमारा कर्तव्य है । अतः में हम पाण्डुराम विद्याधर परिवार के डॉ० हरिहर सिंह श्री मोहन लालजी श्री मंगल प्रकाश महता तथा शोध छात्र श्री रविशंकर मिश्र श्री अरुण कुमार सिंह श्री भिलारा राम यादव और श्री विजयकुमार जैन के भी आभारी हैं जिनसे विविधरूपों में सहायता प्राप्त होती रही है ।

वाराणसी

१५ अगस्त १९८२

सागरमल जैन

विषय-सूची

अध्याय १

समत्त्व योग

१-२०

नैतिक साधना का केन्द्रीयतत्त्व समत्त्व योग (१), जन आचार दशम में समत्त्व योग (३), जन दशन में विषमता (दुःख) का कारण (४), जैन धर्म में समत्त्व योग का महत्त्व (५), जन धर्म में समत्त्व-योग का अर्थ (६), जन आगमों में समत्त्व योग का निर्देश (७), बौद्ध आचार-दान में समत्त्व-योग (७), गीता के आचार दशन में समत्त्व योग (९), गीता में समत्त्व का अर्थ (१४), गीता में समत्त्वयोग की शिक्षा (१४), समत्त्वयोग का व्यवहार पक्ष (१६), समत्त्वयोग का व्यवहार पक्ष और जन दृष्टि (१९), समत्त्वयोग के निष्ठासूत्र (१९), समत्त्वयोग के क्रियाव्ययन के चार सूत्र—वृत्ति में अनासक्ति (१९), विचार में अनाग्रह (२०), वैयक्तिक जीवना में असंग्रह (२०), सामाजिक आचरण में अहिंसा (२०) ।

अध्याय : २

त्रिविध साधना-मार्ग

२१-३६

त्रिविध साधना मार्ग ही क्यों ? (२१), बौद्ध दशन में त्रिविध साधना मार्ग (२१), गीता का त्रिविध साधनामार्ग (२२), पाश्चात्य चिन्तन में त्रिविध साधनापथ (२२) साधन त्रय का परस्पर सम्बन्ध (२३), सम्यग्दान और सम्यग्ज्ञान का पूर्वापर सम्बन्ध (२३), बौद्ध विचारणा में ज्ञान और श्रद्धा का सम्बन्ध (२५), गीता में श्रद्धा और ज्ञान का सम्बन्ध (२५), सम्यग्दशन और सम्यक्चारित्र्य का पूर्वापर सम्बन्ध (२७) बौद्धज्ञान और गीता का दृष्टिकोण (२८), सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य की पूर्वापरता (२८), साधन त्रय में ज्ञान का स्थान (२९), सम्यग्दशन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य का पूर्वापर सम्बन्ध भी ऐवातिक नहीं (३०), ज्ञान और क्रिया के सहयोग से मुक्ति (३१), बौद्ध-परम्परा में ज्ञान और क्रिया के सम्बन्ध से मुक्ति (३३), बौद्ध विचारणा में प्रज्ञा और शील का सम्बन्ध (३३), तुलनात्मक दृष्टि से विचार (३४), धानवीय प्रकृति और त्रिविध साधना-पथ (३५) ।

अध्याय • ३

अविद्या (मिथ्यात्व)

३७ ४६

मिथ्यात्व का अर्थ (३८) जन दशन में मिथ्यात्व के प्रकार—एकाग्र (३८), विपरीत (३९) जनिक (३९), सगम (३९), अज्ञान (४०) मिथ्यात्व के २५ भेद (४०) बौद्ध दशन में मिथ्यात्व के प्रकार (४१), गीता में अज्ञान (४१) पाश्चात्य दशन में मिथ्यात्व का प्रत्यय—आतिगत मिथ्या धारणाएँ व्यक्तिगत मिथ्या विश्वास बाह्य मिथ्या विश्वास रग मच की भाँति (४२) जन दशन में अविद्या का स्वरूप (४२), बौद्धदर्शन में अविद्या का स्वरूप (४३), बौद्ध दर्शन की अविद्या की समीक्षा (४४), गीता एवं बग़ात में अविद्या का स्वरूप (४५) बग़ात की माया की समीक्षा (४६) उपसंहार (४६) ।

अध्याय ४

सम्यग्दर्शन

४७ ६९

सम्यक्त्व का अर्थ (४७) दशन का अर्थ (४८) सम्यग्दर्शन के विभिन्न अर्थ (४८) जन आधार दर्शन में सम्यग्दर्शन का स्थान (५१), बौद्ध दर्शन में सम्यग्दर्शन का स्थान (५२) बौद्ध परम्परा एवं गीता में सम्यग्दर्शन (अर्थात्) का स्थान (५३) जनधर्म में सम्यग्दर्शन का स्वरूप एवं सम्यग्दर्शन के दसभेद (५४-५५) सम्यक्त्व का विविध वर्गीकरण—(अ) कारण सम्यक्त्व शोधक सम्यक्त्व शोधक सम्यक्त्व (५५) (ब) शोधक सम्यक्त्व शोधक सम्यक्त्व शोधक सम्यक्त्व (५६) सम्यक्त्व का द्विविध वर्गीकरण—(अ) द्रव्य सम्यक्त्व और भाव सम्यक्त्व (५७) (ब) निश्चय सम्यक्त्व और व्यवहार सम्यक्त्व (५७) (स) निरापेक्ष सम्यक्त्व और अधिगम्य सम्यक्त्व (५७) सम्यक्त्व के ५ अंग—सम सर्वेषां निर्वेद अनुकम्पा आस्तिक्य (५८) सम्यक्त्व के रूप (अतिचार)—शका आकाशा विचित्रित्वा मिथ्या दृष्टियों की प्रशंसा मिथ्या दृष्टियों का अति परिशय (५९) सम्यग्दर्शन व आठ दशनाचार—निश्चयता निष्कासता निविचित्रित्वा अमङ्गलि उपवृद्ध स्थिरीकरण वास्तव्य प्रभावना (६० ६४) सम्यग्दर्शन की साधना के छह स्थान (६४), बौद्ध दर्शन में सम्यग्दर्शन का स्वरूप (६४) गीता में अर्थात् का स्वरूप एवं वर्गीकरण (६६) उपसंहार (६८) ।

अध्याय ५

सम्यग्ज्ञान (ज्ञानयोग)

७०-८२

थेन नदिक साधना ॥ ज्ञान का स्थान (७) बौद्ध दर्शन में ज्ञान का स्थान (७१) गीता में ज्ञान का स्थान (७१), सम्यग्ज्ञान का स्वरूप (७१), ज्ञान

के स्तर (७२), बौद्धिक ज्ञान (७३), आध्यात्मिक ज्ञान (७४), नैतिक जीवन का लक्ष्य आत्मज्ञान (७५), आत्मज्ञान की समस्या (७६), आत्मज्ञान की प्राथमिक विधि भेदविज्ञान (७७), जैन दर्शन में भेद विज्ञान (७८), बौद्ध-दर्शन में भेदविज्ञान (७८), गीता में आत्म-अनात्म विवेक (भेद विज्ञान) (८०), निष्कर्ष (८२) ।

अध्याय : ६

सम्यक् चारित्र (शील)

८३-९५

सम्यग्ज्ञान से सम्यक्चारित्र का जोर (८३), सम्यक्चारित्र का स्वरूप (८४), चारित्र के दो रूप, (८५), निश्चय दृष्टि से चारित्र (८५), व्यवहारचारित्र (८५), व्यवहारचारित्र के प्रकार (८६) चारित्र का चतुर्विध वर्गीकरण (८६), चारित्र का पंचविध वर्गीकरण—सामायिक चारित्र, छेत्तेपस्थाप नीयचारित्र, परिहारविगुद्धि चारित्र, सूक्ष्मसम्पराय चारित्र, यथाव्याप्त चारित्र (८७) चारित्र का त्रिविध वर्गीकरण (८७), बौद्ध ज्ञान और सम्यक्चारित्र (८७), शील का अर्थ (८८), शील के प्रकार—द्विविधवर्गीकरण (८८) त्रिविध वर्गीकरण (८९), शील का प्रत्युपस्थान (९०), शील का पदस्थान (९०), शील के गुण (९०), अष्टांग साधनापथ और शील (९१), बौद्ध परम्परा में शील या सदाचार (९२), शील (९२), सामय्याचारिक (९२), शिष्टाचार (९३) सदाचार (९३), उपसंहार (९४) ।

अध्याय : ७

सम्यक् तप तथा योग मार्ग

(९६-११०)

नैतिक जीवन एवं तप (९६) जैन साधना-पद्धति में तप का स्थान (९८), हिंदू साधना-पद्धति में तप का स्थान (९९), बौद्ध साधना-पद्धति में तप का स्थान (९९), तप के स्वरूप का विकास (१०१), जन-साधना में तप का प्रयोजन (१०२), बौद्ध साधना में तप का प्रयोजन (१०३), बौद्ध साधना में तप का वर्गीकरण (१०४), शारीरिक या बाह्य तप के भेद—अनशन, ऊनोदरी, रस परित्याग, मिश्राचर्या, कायबलेश, सलीनता (१०४-१०५), आध्यात्मिक तप के भेद—प्रायश्चित्त विनय, वैयाकुत्य, स्वाध्याय, युत्सव, ध्यान-धर्मध्यान, शुक्लध्यान, (१०५-१०८) गीता में तप का वर्गीकरण (१०९), बौद्ध साधना में तप का वर्गीकरण (११०), अष्टांग योग और जनसाधन (११२), तप का सामायिक स्वरूप एक भूल्याकन (११४) ।

निवृत्ति मार्ग एवं प्रवृत्ति मार्ग का विकास (१२०), निवृत्ति प्रवृत्ति के विभिन्न अर्थ- (१२०) प्रवृत्ति और निवृत्ति मत्क्रियता एवं निष्क्रियता के अर्थ में जनदृष्टिकोण (१२१) बौद्ध दृष्टिकोण (१२२), गीता का दृष्टिकोण (१२२) गृहस्थ धर्म बनाम संन्यास धर्म-जन और बौद्ध दृष्टिकोण (१२३) संन्यास मार्ग पर अजिब बल (१२४), जन और बौद्ध दृष्टिकोण में संन्यास निरापन्न भाव (१२४) क्या संन्यास पलायन है ? (१२५), गृहस्थ और संन्यास जीवन की स्पष्टता ? (१२६), गीता का दृष्टिकोण-दाकर का संन्यासमार्गीय दृष्टिकोण (१२८) तिलक का अधमार्गीय दृष्टिकोण (१२८) गीता का दृष्टिकोण समन्वयात्मक (१२९) निष्काम (१३०) भोगवाना बनाम वरागवाना (१३१)-जन दृष्टिकोण (१३२) बौद्ध दृष्टिकोण (१३४), गीता का दृष्टिकोण (१३५) विषेष्टात्मक बनाम निषेष्टात्मक भक्तिकता (१३५)-जैन दृष्टिकोण (१३५) बौद्ध दृष्टिकोण (१३७) गीता का दृष्टिकोण (१३७) व्यक्तिपरक बनाम समाजपरक नीतिशास्त्र (१३७) प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों आवश्यक (१४१), दोनों की सीमाएँ एवं क्षेत्र (१४०),-जैन दृष्टिकोण (१४०) बौद्ध दृष्टिकोण (१४१) गीता का दृष्टिकोण (१४१), उपसंहार (१४१)।



१ नैतिक साधना का केन्द्रीय तत्त्व समत्व-योग

समत्व की साधना ही सम्पूर्ण आधार-दशन का सार है। आचारगत सब विधि निषेध और प्रयाम इसी के लिए हैं। जहाँ जहाँ जीवन है, चेतना है वहाँ वहाँ समत्व बनाए रखने के प्रयाम दृष्टिगोचर होते हैं। चतसिख जीवन का मूल स्वभाव यह है कि वह बाह्य एवं आन्तरिक उत्तेजनाओं एवं संवेदनाओं में उत्पन्न विक्षोभों को समाप्त कर साम्यावस्था बनाये रखने की कोशिश करता है। फ्रायड लिखते हैं कि चतसिख जीवन और सम्भवतया स्नायविक जीवन की भी प्रमुख प्रवृत्ति है—आन्तरिक उद्दीपकों के तनाव को समाप्त करना एवं साम्यावस्था को बनाये रखने के लिये सदैव प्रयासशील रहना।^१ एक लघु कौट भी अपने को वातावरण से समायोजित करने का प्रयास करता है। चेतन की स्वाभाविक प्रवृत्ति है कि वह सदैव समत्व केन्द्र की ओर बढ़ना चाहता है। समत्व के हेतु प्रयास करना ही जीवन का सारसत्त्व है।

सतत शारीरिक एवं प्राणमय जीवन के अभ्यास के कारण चेतन बाह्य उत्तेजनाओं एवं संवेदनाओं से प्रभावित होने की प्रवृत्ति विकसित कर लेता है। परिणाम स्वरूप चेतन जीवनोपयोगी अथ पदार्थों में समत्व का आरापण कर अपने सहज समत्व केन्द्र का परित्याग करता है। सतत अभ्यास एवं स्व-स्वरूप का अज्ञान ही उसे समत्व के केन्द्र से अलग करके बाह्य पदार्थों में आकर्षित बना देता है। चेतन अपने शुद्ध द्रष्टाभाव या साक्षीपन की मूल कर बाह्य वातावरणजन्य परिवर्तना से अपन को प्रभावित समझन लगता है। वह शरीर, परिवार एवं संसार के अथ पदार्थों के प्रति मग्न रहता है और इन पर-पदार्थों का प्राप्ति-अप्राप्ति या स्याम वियाग में अपने को सुखी या दुःखी मानता है। उसमें 'पर' के प्रति आकर्षण या विषयण का भाव उत्पन्न होता है। वह 'पर' के साथ रागात्मक सम्बन्ध स्थापित करना चाहता है। इसी रागात्मक सम्बन्ध से वह बाधन या दुःख को प्राप्त होता है। 'पर' में आत्म-बुद्धि से प्राणी में अस्थिर इच्छाओं, वासनाओं, कामनाओं एवं उद्वेगों का अम होता है। प्राणी इनक वशीभूत हो कर इनकी पूर्ति व तृप्ति के लिए सदन आकुल बना रहता है। यह आकुलता

१ Beyond the Pleasure Principle-S Freud, उद्धृत-अध्यात्मयोग और चित्त विकसन, पृ० २४६

ही उससे दुःख का मूल कारण है। यद्यपि वह इच्छाओं की पूर्ति के द्वारा उन्हें शांत करना चाहता है परंतु नयी नयी कामनाओं का उत्पन्न होने रहने से वह सन्तुष्ट ही आशुल या अशांत बना रहता है और बाह्य जगत् में उनकी पूर्ति के लिए मारा मारा फिरता है। यह आसक्ति या राग न केवल उसे समस्त के स्वयं-द्रव्य से व्युत्पन्न करता है बल्कि उसे बाह्य पदार्थों का आकर्षण क्षेत्र में आकर्षित करके उसे एक तनाव भी उत्पन्न कर देता है और इससे चेतना दो कदमों में बट जाती है। आचार्यसूत्र में कहा है यह मनुष्य अनवचित्त है अर्थात् अनकामिक कामनाओं का कारण मनुष्य का मन विखरता हुआ रहता है। वह अपनी कामनाओं की पूर्ति तथा करना चाहता है, एक तरह छलनी को जल से भरना चाहता है।^१ मन दो स्तरों पर चेतना में गहरा संघर्ष उत्पन्न हो जाता है—

- १ चेतना के आन्तरिक और बाह्यतात्मक पक्षों में (इसे मनोविज्ञान में ईड और सुपर ईगो का संघर्ष कहा है) तथा २ हमारे वासनात्मक पक्ष का उस बाह्य परिवेश के साथ जिसमें वह अपनी वासनाओं की पूर्ति चाहता है। इस विवेकीकरण और तन्त्रित संघर्ष में आत्मा की सारी शक्तियाँ बिखर जाती हैं कुण्ठित हो जाती हैं।

नतिक साधना का कार्य इसी संघर्ष को समाप्त कर चेतन समस्त को यथावत कर देना है ताकि उस विवेकीकरण द्वारा वह अपनी ऊर्जाओं को जोड़कर आत्मशक्ति का यथावत प्रकटन कर सके।

एक अन्य दृष्टि से विचार करें तो हम बाह्य जगत् में रह लेने के लिए जैसे ही उसमें अपना आरोपण करते हैं वैसे ही एक प्रकार का द्वय प्रकट हो जाता है जिसमें हम अपनेपन का आरोपण करते हैं आसक्ति रखते हैं वह हमारे लिए स्व बन जाता है और उससे भिन्न या विरोधी पर बन जाता है। आत्मा की समस्त के दृष्टि से व्यति ही उसे इन स्व और पर के दो विभागों में बांट देती है। नतिक चिंतन में हमें हम क्रमशः राग और द्वय करते हैं। राग आकर्षण का सिद्धांत है और द्वय विकर्षण का। अपना-पराया राग-द्वेष अथवा आकर्षण विकर्षण का कारण हमारी चेतना में सदैव ही तनाव संघर्ष अथवा द्वय बना रहता है यद्यपि चेतना या आत्मा अपनी स्वाभाविक शक्ति के द्वारा सदैव साम्यावस्था या सन्तुलन बनाने का प्रयास करती रहती है। लेकिन राग एवं द्वेष किसी भी स्थायी सन्तुलन की व्यवस्था को सम्भव नहीं होने देते। यही कारण है कि भारतीय नतिकता में राग-द्वेष से ऊपर उठना सम्यक जीवन की अनिवार्य शर्त मानी गई है।

भारतीय नतिक चिंतन सदैव ही इस दृष्टि से जागरूक रहा है। जन नतिकता का वीतरागता या मयत्वयोग (समभाव) का आन्तरिक और बौद्ध नतिकता का सम्यक समाधि या वीतनृणता का आन्तरिक राग-द्वेष के इस द्वन्द्व से ऊपर उठना सम्यक

(साम्यावस्था) में स्थायी अवस्थिति ही है। गीता का नैतिक आदर्श भी इस द्वन्द्वातीत साम्यावस्था की उपलब्धि है। क्योंकि वही अवघन का अवस्था है।^१ गीता के अनुसार इच्छा (राग) एवं द्वेष से समुत्पन्न यह द्वन्द्व ही अज्ञान है, मोह है। इस द्वन्द्व से ऊपर उठकर ही परमात्मा की आराधना सम्भव होती है।^२ जो इस द्वन्द्व से विमुक्त हो जाता है वही परमपद मोक्ष या निर्वाण को प्राप्त हो जाता है।^३ इस प्रकार राग-द्वेषातीत समत्व प्राप्ति की दिशा में प्रयत्न ही समालोच्य आचार दर्शनो की नैतिक साधना का केन्द्रीय सत्त्व है।

§ २ जैन आचारदर्शन में समत्व-योग

जैन विचार में नैतिक एवं आध्यात्मिक साधना के माग को समत्व योग कह सकते हैं। इसे जन पारिभाषिक शास्त्रावली में सामायिक कहा जाता है। समग्र जन नैतिक तथा आध्यात्मिक साधना को एक ही शब्द में समत्व की साधना कह सकते हैं। सामायिक शब्द सम् उपसर्ग पूर्वक अय धातु से बना है। अय धातु के तीन अय हैं— गान, गमन और प्रापण। ज्ञान शब्द विवेक बुद्धि का गमन शब्द आचरण या क्रिया का और प्रापण शब्द प्राप्ति या उपलब्धि का द्योतक है। सम् उपसर्ग उनकी सम्यक् या उचितता का बोध कराता है। सम्यक् की प्राप्ति ही सम्यक्त्व या सम्यक्दर्शन है। कुछ विचारका के अनुसार सम्यक् क्रिया विधि-पथ में सम्यक्चारित्र और भावपक्ष में सम्यग्दर्शन (श्रद्धा) है। दूसरे कुछ विचारका की दृष्टि में सम्यक् ज्ञान शब्द में दर्शन भी अन्तर्निहित है। सम् का एक अर्थ रागद्वेष से अतीत अवस्था भी है और अय धातु का प्रापण या प्राप्तिपरक अर्थ लेने पर उसका अर्थ होगा राग-द्वेष से अतीत अवस्था की प्राप्ति, जो प्रकारान्तर से मुक्ति का सूचक है। इस प्रकार सामायिक (समत्वयोग) शब्द एक और सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र रूप त्रिविध साधना पथ को अपने में समाहित किये हुए है तो दूसरी ओर इस त्रिविध साधना पथ के साध्य (मुक्ति) से भी समन्वित है।

आचार्य भद्रबाहु ने आवश्यकनियुक्ति में सामायिक के तीन प्रकार बताये हैं— १ सम्यक्त्व-सामायिक, २ श्रुत सामायिक और ३ चारित्र-सामायिक। चारित्र सामायिक के श्रमण और गृहस्थ साधकों के आचार के आधार पर दो भेद किये हैं।^४ सम्यक्त्व सामायिक का अर्थ सम्यग्दर्शन, श्रुत सामायिक का अर्थ सम्यग्ज्ञान और चारित्र सामायिक का अर्थ सम्यक्चारित्र है। इन्हें आधुनिक मनोवैज्ञानिक भाषा में चित्तवृत्ति का समत्व, बुद्धि का समत्व और आचरण का समत्व कह सकते हैं। इस प्रकार जन विचार का साधना-पथ वस्तुतः समत्वयोग की साधना ही है, जो मानव चेतना के तीन

१ गीता ४।१२

२ वही, ७।२७ २८

३ वही, १५।५

४, आवश्यकनियुक्ति ७९६

पन भाव पान और सत्त्व के आधार पर त्रिविध बन गया है। भाव ज्ञान और सत्त्व को सम बनाने का प्रयाग ही समत्व-योग की साधना है।

जेन दान में विषमता (दुःख) का कारण

यदि हम यह कहें कि जनपद का अनुसार जीवन का साध्य समत्व का स्थापन ही समत्व-योग की साधना है तो सबसे पहले हमें यह जान लेना है कि समत्व से च्युति का कारण क्या है? जन दान में मोहजनित आसक्ति ही आत्मा के अपने स्वदेश से च्युति का कारण है। आचार्य कुन्दकुन्द का कथन है कि मोह-जोम से रहित आत्मा की अवस्था सम है, अर्थात् मोह और जोम से मुक्त चेतना या आत्मा की अवस्था ही विषमता है। पण्डित मुकुलान्जी का कथन है कि "शारीरिक एवं प्राणमय जीवन के अभाव के कारण चेतन अपने गहज समत्व-बैध का परिष्कार करता है। वह जैसे-जैसे अन्तर्यामियों में रस लेता है उसे जैसे जीवनोपयोगी अन्तर्यामियों में अपने अस्तित्व (समत्व) का आरोपण करने लगता है। यह उसका स्वयं अपने बारे में मोह या अज्ञान है। यह अज्ञान ही उसे समत्व-बैध में से च्युत करके इतर परिमित वस्तुओं में रस लेने वाला बना देता है। यह रस (आसक्ति) ही रागद्वेष जैसे क्लेशों का प्रेरक तत्व है। इस तरह चित्त का वृत्तिचक्र अज्ञान एवं क्लेशों का आवरण से इतना अविश्व आवृत एवं अवश्रुत हो जाता है कि उसने कारण जीवन प्रवाह-पतित हो बना रहता है—अज्ञान अविद्या अथवा मोह जिसे नैयावरण भी कहते हैं। चेतनगत समत्व-बैध की ही आवृत्ति करता है जबकि उसमें फैल होने वाला वैश्व चक्र (रागादि भाव) बाह्य वस्तुओं में ही प्रवृत्त रहता है।^१ मारी विषमताएँ कम-अनित हैं और कर्म राग-द्वेष अनित्य हैं। इस प्रकार आत्मा का राग-द्वेष से युक्त होना ही विषमता है, दुःख है, बदना है और यही दुःख विषमता का कारण भी है। समत्व या राग-द्वेष से अतीत अवस्था आत्मा की स्वभाव-वस्था है। राग-द्वेष से युक्त होना विभाव-वस्था है, परपरिणति है। इस प्रकार परपरिणति विभाव या विषमभाव का कारण रागात्मकता या आसक्ति है। आसक्ति से प्राणी स्व में बाहर चेतना से भिन्न पदार्थों या परपदार्थों की प्राप्ति या अप्राप्ति में सुख की कल्पना करने लगता है। इस प्रकार चेतन बाह्य कारणों से अपने भीतर विचलन उत्पन्न करता है। पदार्थों के सयोग वियोग या लाभ-अलाभ में सुख-दुःख की कल्पना करने लगता है। चित्तवृत्ति बहिर्मुख हो जाती है सुख की खोज में बाहर भटकती रहती है। यह बहिर्मुख चित्तवृत्ति चित्ता आकुलता विषमता आदि उत्पन्न करती है और चेतना या आत्मा का समुत्थल भंग कर देती है। यही चित्त या आत्मा की विषमावस्था समग्र दोषों एवं अनतिक्रम आचरणों की जन्म भूमि है। विषम भाव या राग-द्वेष होने से कामना वामना मुच्छा अहंकार पराधनता आकुलता निम्नता सनीलता स्वाध

परता, सुख-लोलुपता आदि दोषों की वृद्धि होती रहती है जो व्यक्ति, परिवार, समाज एवं विश्व के लिए विषमताओं का कारण बनती है। समानता, स्वायत्तता एवं सुख-लोलुपता के कारण व्यक्ति अन्य व्यक्तियों से ये नवन प्रकारेण अपना स्वायत्त साधना चाहता है। उसके इन कृत्या एवं प्रवृत्तियों से परिजन, समाज देश व विरव का अहित होता है। प्रतिक्रियास्वरूप दोहरा संघर्ष पैदा होता है। एक ओर उसकी वासनाओं के मध्य आंतरिक संघर्ष चलता रहता है, तो दूसरी ओर उसका बाह्य वातावरण से अर्थात् समाज, देश और विश्व से संघर्ष चलता रहता है।

इसी संघर्ष की समाप्ति के लिए और विषमताओं से ऊपर उठने के लिए समत्व-योग की साधना आवश्यक है। समत्व योग राग-द्वेष-जन्य चेतना की सभी विकृतिपूर्ण दूर कर आत्मा को अपनी स्वभाव-दशा में अथवा उमर अपनी स्व-स्वरूप में प्रतिष्ठित करता है।

जैनधर्म में समत्व-योग का महत्त्व

समत्व-योग के महत्त्व का प्रतिपादन करते हुए जनागमा में कहा गया है कि व्यक्ति चाहे निगम्वर हो या श्वेताम्बर, बौद्ध हो अथवा अन्य किसी मत का, जो भी समभाव में स्थित होगा वह निस्संदेह मोक्ष प्राप्त करेगा।^१ एक आत्मी प्रणिनि लाभ स्वर्ग मुखा का दान करता है और दूसरा समत्व-योग की साधना करता है, किन्तु यह स्थग मुद्राओं का दानी व्यक्ति समत्व योग के साधक की समानता नहीं कर सकता।^२ करांडा जन्म तक निरंतर उग्र तपश्चरण करनेवाला साधक जिन कर्मों का नष्ट नहीं कर सकता उनको समभाव का साधक माना जाये हा क्षण में नष्ट कर डालता है।^३ चाहे कोई नितना ही तीव्र तप तप जप जप अथवा मुनि-वश धारण कर स्थूल क्रियाकाण्ड रूप चारित्र्य का पालन करे परन्तु समताभाव के बिना न किसी को मोक्ष हुआ है और न होगा।^४ जो भी साधक अतीतकाल में मोक्ष गए हैं वरमा में जा रहे हैं, और भविष्य में जायेंगे, यह सब समत्वयोग का प्रभाव है।^५ आचार्य हर्षाद्र समभाव की साधना को राग-विषय का भाग बताने हुए कहते हैं कि तीव्र आनन्द को उत्पन्न करने वाले समभाव रपी जल में अकालान्त करने वाले पुरुषों का राग-द्वेष रूपा मल सहज नष्ट हो जाता है।^६ समताभाव के अवलम्बन अतमुहूर्त में मनुष्य जिन कर्मों का नाश कर डालता है, वे तीव्र तपश्चर्या में करोड़ों जन्मों में भी नहीं नष्ट हो सकते।^७ जैसे आपस में

१ सेयम्बरो वा आसम्बरो वा बुद्धो वा तथेव अनो वा ।

समभावमाविश्या लहद्द मुखं न, सदेहो ॥—हरिभद्र

२५ सामायिक सूत्र (अमरमुनि) पृ० ६३ पर उद्धृत ।

६७ योगशास्त्र, १५० ५३ ।

चिपकी हुई वस्तुएँ बाँस आदि की सलाई से पकन का जाती हैं उसी प्रकार परस्पर बद्ध-जम और जीव को साधु समत्वभाव की शलाका से पकन कर देते हैं।^१ समभाव रूप सून के द्वारा राग-द्वेष और मोह का जपवार नष्ट कर देने पर योगी अपनी आत्मा में परमात्मा का स्वरूप देखने लगते हैं।^२

जैनधर्म में समत्वयोग का अर्थ

समत्वयोग का प्रयोग हम जिस अर्थ में कर रहे हैं उमड़े प्राकृत पर्यायवाची शब्द है—सामाज्य या समाहि। जन भाषायों में इन शब्दों की जो अनेक व्याख्याएँ की हैं उनके आधार पर समत्व-योग का स्पष्ट अर्थ बोध हो सकता है।

- १ सम अर्थात् राग और द्वेष की वृत्तियाँ स रहित मन स्थिति प्राप्त करना समत्वयोग (सामायिक) है।
- २ सम (जिसका प्राकृत रूप भी सम है) अर्थात् क्रांति कृतियों की शमित (शांत) करना समत्वयोग है।
- ३ सभी प्राणियों के प्रति मन्त्रीभाव रखना समत्वयोग है।
- ४ सम का अर्थ एकीभाव है और अर्थ का अर्थ समन है अर्थात् एकीभाव के द्वारा बहिमुखता (परस्परिणति) का त्यागकर अन्तमुख होना। दूसरे शब्दों में आत्मा का स्वस्वरूप में रमण करना या स्वभाव-दशा में स्थित होना ही समत्वयोग है।
- ५ सभी प्राणियों के प्रति आत्मवत् दृष्टि रखना समत्वयोग है।
- ६ सम शब्द का अर्थ अच्छा है और अर्थ शान्त का अर्थ आचरण है अतः अच्छा या शुभ आचरण भी समत्वयोग (सामायिक) है।^३

नियमसार^४ और अनुयोगनारसूत्र^५ में आचार्यों ने इस समत्व की साधना के स्वरूप का बहुत ही स्पष्ट वर्णन किया है। सब पापकर्मों से निवृत्ति समस्त इन्द्रिया का सुममाहित होना सभी प्राणियों के प्रति मन्त्रीभाव एवं आत्मवत् दृष्टि तप सयम और नियमों के रूप में सदा ही आत्मा का सान्निध्य समस्त राग और द्वेषजन्य विकृतियों का अभाव आत एवं रोह चिन्तन हास्य रति अरति गान्ध पूजा भय एवं कामवासना आदि भगोविकारों की अनुपस्थिति और प्रशस्त विचार ही आहत् दर्शन में समत्व का स्वरूप है।

१४ योगशास्त्र ४।५० ५३।

५ (अ) सामायिकभूत (अमरमुनिजी) पृ० २७ २८।

(ब) विमोपावश्यकभाष्य—३४७७ ३४८३।

६ नियमसार १२२ १३३

७ अनुयोगनार १२७ १२८

जैन आगमो में समत्वयोग का निर्देश

जैन आगमो में समत्वयोग सम्बन्धी अनेक निर्देश यत्र तत्र बिखरे हुए हैं, जिनमें से कुछ यहाँ प्रस्तुत हैं। आय महापुराणों ने समभाव में धम कहा है।^१ साधक न जीने की आकांक्षा करे और न मरने की कामना करे। वह जीवन और मरण दोनों में किसी तरह की आसक्ति न रखे समभाव से रहे।^२ शरीर और इन्द्रिया के क्लेश होने पर भी साधक समभाव रखे। ऊपर उधर गति एव हलचल करता हुआ भी साधक निश्चय नहीं ह, यदि वह अन्तरंग में अविचल एव समाहित ह।^३ अतः साधक मन को ऊँचा नीचा (डायाडोल) न करे।^४ साधक का अन्दर और बाहर सभी प्रणियों (बन्धनरूप गाँठों) से मुक्त होकर जीवन-यात्रा पूरा करनी चाहिए।^५ जो समस्त प्राणियों के प्रति समभाव रखता ह वही श्रमण ह।^६ समता से ही श्रमण कहलाता ह।^७ तण और कनक (स्वर्ण) में जय समान बुद्धि (समभाव) रहती ह सभी उसे प्रज्जया कहा जाता ह।^८ जो न राग करता ह न द्वेष वही वस्तुतः मध्यस्थ (सम) ह शेष सत्र अमध्यस्थ ह।^९ अतः साधक सदैव विचार कर कि सब प्राणियों के प्रति मेरा समभाव ह किसी से मेरा वैर नहीं ह।^{१०} क्योंकि चेतना (आत्मा) चाहे वह हाथी के शरीर में हो, मनुष्य के शरीर में हो या कुन्डुआ के शरीर में हो चेतन तत्त्व की दृष्टि से समान ही ह।^{११} इस प्रकार जन आचार-दर्शन का निर्देश यही ह कि आन्तरिक वृत्तियाँ में तथा सुख-दुःख, लाभ-अलाभ, जीवन-मरण आदि परिस्थितियों में सदैव समभाव रखना चाहिए और जगत् के सभी प्राणियों का आत्मवन समझकर व्यवहार करना चाहिए। संक्षेप में विचारा के क्षेत्र में समभाव का अर्थ ह तज्ज्ञा आसक्ति तथा राग-द्वेष के प्रत्येक से ऊपर उठना और आचरण के क्षेत्र में समभाव का अर्थ है जगत् के सभी प्राणियों को अपने समान मान कर उनके प्रति आत्मवत् व्यवहार करना, यही जन नतिकता की समत्वयोग की साधना ह।

३ बौद्ध आचार-दर्शन में समत्व-योग

बौद्ध आचार-दर्शन में साधना का जो अष्टांगिक मार्ग ह उसमें प्रत्येक साधन-पक्ष का सम या सम्यक् होना आवश्यक है। बौद्ध दर्शन में समत्व प्रत्येक साधन पक्ष का अनिवार्य अंग ह। पालिभाषा का 'सम्मा' शब्द सम और सम्यक् दोनों अर्थों की अव

१ आचारंग, १।८।३।२

२ वही, १।८।८।४

३ वही, १।८।८।१४

४ वही, २।३।१

५ वही, १।८।८।११

६ प्रश्न-याचरणसूत्र, २।४

७ उत्तराध्ययन २५।३२

८ बोधपाहुड, ४७

९ आवश्यकनियुतित, ८०४

१० नियमसार, १०४

११ भगवतीसूत्र, ७।८

धारणा करता हूँ। यदि सम्यक शब्द का अर्थ 'अच्छा' ग्रहण करते हैं तो प्रश्न यह होगा कि अच्छे से क्या तात्पर्य है? वस्तुतः बौद्ध-ज्ञान में इनका सम्यक होने का तात्पर्य यही हो सकता है कि ये साधन व्यक्ति को राग-द्वेष की वृत्तियों से ऊपर उठने की दिशा में कितना सहायक हैं। इनका सम्यक्त्व राग-द्वेष की वृत्तियों के कम करने में है अथवा सम्यक होने का अर्थ है राग-द्वेष और मोह से रहित होना। राग-द्वेष का प्रहाण ही समत्व योग की साधना का प्रयास है।

बौद्ध अष्टांग मार्ग में अंतिम सम्यक समाधि है। यदि हम समाधि को व्यापक अर्थ में ग्रहण करें तो निरिक्त हो वह मात्र ज्ञान की एक अवस्था न होकर चित्तवृत्ति का समत्व है। चित्त का राग-द्वेष से मुक्त होना है और इस अर्थ में वह जन-परम्परा की समाधि (समाधि-सामागिक) से भी अधिक दूर नहीं है। सूत्रकृतागचूर्णि में कहा गया है कि राग-द्वेष का परित्याग समाधि है^१। वस्तुतः जब तक चित्तवृत्तियाँ सम नहीं होती तब तक समाधि-लाभ सम्भव नहीं। भगवान् बुद्ध ने कहा है जिन्होंने धर्मों को ठीक प्रकार से जान लिया है जो किसी मत्त पशु या बालक में नहीं है वे सम्बुद्ध हैं समग्रष्टा हैं और विपन्न स्थिति में भी उनका आचरण सम रहता है^२। बुद्धि दृष्टि और आचरण के साथ लगा हुआ सम प्रत्यय बौद्ध दर्शन में समत्वयोग का प्रतीक है जो बुद्धि, मन और आचरण तीनों को सम बनाने का निर्देश देता है। संयुत्तनिकाय में कहा है, आर्यों का भाग सम है, आर्य विपन्नस्थिति में भी सम का आचरण करते हैं^३। धम्मपद में घुड़ कहते हैं जो समत्व-बुद्धि से आचरण करता है तथा जिसकी घासनाएँ शांत हो गयी हैं—जो जितन्द्रिय है समय एवं ब्रह्मचर्य का पालन करता है सभी प्राणियों के प्रति लण्ड का त्याग कर चुका है अर्थात् सभी वस्तुओं प्रति मनीषाभाव रखता है किसी को कष्ट नहीं देता है ऐसा व्यक्ति चाहें वह आभूषणों को धारण करने वाला गृहस्थ ही क्यों न हो वस्तुतः श्रमण है भिक्कु है^४। जन विचारणा में सम का अर्थ कर्मायों का उपशम है। इस अर्थ में भी बौद्ध विचारणा समत्वयोग का समर्थन करती है। मज्झिम निकाय में कहा गया है—राग-द्वेष एवं मोह का उपशम ही परम आय-उपशम है^५। बौद्ध परम्परा में भी जन परम्परा के समान ही यह स्वीकार किया गया है कि समता का आचरण करने वाला ही श्रमण है^६। समत्व का अर्थ आत्मवश दृष्टि स्वीकार करने पर भी बौद्ध विचारणा में उसका स्थान निर्विवादा रूप से सिद्ध होता है। सुत्तनिपाट में कहा गया है कि जसा मैं हूँ वैसे ही जगत के सभी प्राणी हैं इसलिए सभी प्राणियों को

१ सूत्रकृतागचूर्णि, १।२।२

२ संयुत्तनिकाय १।१।८

३ वही १।२।६

४ धम्मपद १४२

५ मज्झिमनिकाय ३।४०।२

६ धम्मपद ३८८ सुम्भना कीविए—उत्तराध्ययन २५।३२

अपने समान समझकर आचरण करें' ।^१ समत्व का अथ राग द्वेष का प्रहाण या राग-द्वेष की शून्यता करने पर भी उसका बौद्ध विचारणा में समत्वयोग का महत्त्वपूर्ण स्थान सिद्ध होता है । उदान में कहा गया है कि राग-द्वेष और मोह का दाय होने से निर्वाण प्राप्त होता है ।^२ बौद्ध दर्शन में वर्णित चार ब्रह्मविहाङ्ग अथवा भावनाओं में भी समत्व-योग का चित्तन परिलक्षित होता है । मैत्री, करुणा और मुद्रिता (प्रमाद) भावनाओं का मुख्य आधार आत्मवत् दृष्टि है इसी प्रकार माध्यस्थ भावना या उपेक्षा के लिए सुख-दुःख, प्रिय-अप्रिय लोह-वाचन में समभाव का होना आवश्यक ॥ वस्तुतः बौद्ध विचारणा जिस माध्यस्थवृत्ति पर बल देती है, वह समत्वयोग ही है ।

४ गीता के आचार-दर्शन में समत्वयोग

गीता के आचार-दर्शन का मूल स्वर भी समत्वयोग की साधना है । गीता को योग शास्त्र कहा गया है । योग शब्द युज् धातु से बना है युज् धातु दो अर्थों में आता है । उसका एक अर्थ है जोड़ना संयोजित करना और दूसरे अर्थ है संतुलित करना, मन स्थिरता । गीता दोनों अर्थों में उसे स्वीकार करती है । पहले अर्थ में जो जोड़ता है, वह योग है अथवा जिसके द्वारा जुड़ा जाता है या जो जुड़ता है वह योग है^३ अर्थात् जो आत्मा को परमात्मा से जोड़ता है वह योग है । दूसरे अर्थ में योग वह अवस्था है जिसमें मन स्थिरता होती है ।^४ डा० राधाकृष्णन के शब्दों में योग का अर्थ है अपनी आध्यात्मिक शक्तियों को एक जगह इकट्ठा करना उन्हें संतुलित करना और बढ़ाना ।^५ गीता सर्वांगपूर्ण योग शास्त्र प्रस्तुत करता है । ऐश्वर्य प्रश्न उठता है कि गीता का यह योग क्या है ? गीता योग शब्द का प्रयोग कभी ज्ञान के साथ कभी कम के साथ और कभी भक्ति अथवा ध्यान के अर्थ में करती है । अतः यह निश्चय कर पाना अत्यन्त कठिन है कि गीता में योग का कौन सा रूप माय है । यदि गीता एक योग शास्त्र है तो ज्ञानयोग का शास्त्र है या कमयोग का शास्त्र है अथवा भक्तियोग का शास्त्र है ? यह विवाद का विषय रहा है । आचार्य छक्कर के अनुसार गीता ज्ञानयोग का प्रतिपादन करती है ।^६ तिरुव उसे कमयोग शास्त्र कहते हैं ।^७ व लिखते हैं कि यह निर्विवाद सिद्ध है कि गीता में योग शब्द प्रवृत्ति भाग अर्थात् कमयोग के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है ।^८ श्री रामानुजाचार्य निम्बाक और श्री वल्लभाचार्य के अनुसार गीता का प्रतिपाद्य विषय भक्तियोग ॥^९ गांधीजी उस अनासक्तियोग कहकर कम और भक्ति का समन्वय करते

१ मुत्तनिपात, ३।३७।७

२ उदान, ८।६

३ युज्यत एतदिति योग, युज्यत अनेन इति योग, युज्येत तस्मिन् इति योग

४ योगसूत्र, १।२

५ भगवद्गीता (रा०) पृ० ५५

६ गीता (शा०) २।११

७ भीतारहस्य, पृ० ६०

८ गीता (रामा०), १।१ पूर्व कथन

है। डॉ० राधाकृष्णन् उसमें प्रतिपादित चान भक्ति और कमयोग को एक दूसरे का पूरक मानते हैं।^१

लेकिन गीता में योग का यथाथ स्वरूप क्या है इसका उत्तर गीता के गम्भीर अध्ययन से मिल जाता है। गीताकार मानयोग, कमयोग और भक्तियोग गीता का उपयोग करता है। लेकिन समस्त गीता शास्त्र में योग की ये ही व्याख्याएँ मिलती हैं — १ समत्व योग उच्यते (२।४८) और २ योगः कर्मसु कौशलम् (२।५०)। अतः इन दोनों व्याख्याओं के आधार पर ही यह निश्चित करना होगा कि गीताकार की दृष्टि में योग गीता का यथाथ स्वरूप क्या है? गीता की पुष्टिका से प्रकट है कि गीता एक योग शास्त्र है अर्थात् वह यथाथ को आदरा से जोड़ने की कला है। आदरा और यथाथ में सन्तुलन लाती है। हमारे भीतर का असंतुलन दो स्तरों पर है। जीवन में बाह्य सघर्ष चल रहा है। एक चेतना के गुण और अगुण दोनों में और दूसरा हमारे बहिर्मुखी स्व और बाह्य वातावरण के मध्य। गीता योग की इन दो व्याख्याओं के द्वारा इन दोनों सघर्षों में विजयप्रीति प्राप्त करने का सन्देश देती है। सघर्ष के उस रूप का जो हमारी चेतना के ही गुण या अगुण पक्षों में या हमारी आध्यात्मिक और वास्तविक आत्मा के मध्य चल रहा है, पूणतः समाप्ति के लिए मानसिक समरथ का आवश्यकता होगी। यहाँ योग का अर्थ है समत्वयोग क्योंकि इस स्तर पर कम का कोई आवश्यकता नहीं है। यहाँ योग हमारी वास्तविक आत्मा को परिष्कृत कर उसे आत्मशास्त्र या परमात्मा से जोड़ने की कला है। यह योग आध्यात्मिक योग है मन की स्थिरता है विकल्पो एवं विकारा की शून्यता है। यहाँ पर योग का लक्ष्य हमारे अपने ही अन्दर है। यह एक आन्तरिक समायोजन है अर्थात् एक मानसिक समरथ है। लेकिन उस सघर्ष की समाप्ति के लिए जाना कि व्यक्ति और उसके वातावरण के मध्य है कम-योग की आवश्यकता होगी। यहाँ योग की व्याख्या होगी योगः कर्मसु कौशलम् यहाँ योग युक्ति है उपाय है जिससे द्वारा व्यक्ति वातावरण में निहित अपने भौतिक लक्ष्य का प्राप्ति करता है। यह योग का व्यावहारिक पक्ष है जिसमें जीवन के व्यावहारिक स्तर पर समायोजन किया जाता है।

वस्तुतः मनुष्य न निरी आध्यात्मिक सत्ता है और न निरी भौतिक सत्ता है। उसमें गीता के रूप में भौतिकता है और चेतना के रूप में आध्यात्मिकता है। यह भी सही है कि मनुष्य ही जगत् में एक ऐसा प्राणी है जिसमें जड़ पर चेतन के शासन का सर्वाधिक विकास हुआ है। फिर भी मानवीय चेतना को जिस भौतिक आवरण में रहना पड़ रहा है वह उसकी निःशक्त अवहलना नहीं कर सकती। यही कारण है कि मानवीय चेतना को दो स्तरों पर समायोजन करना होता है—१ चतुर्दश (आध्यात्मिक)

स्तर पर और २ भौतिक स्तर पर। गीताकार द्वारा प्रस्तुत योग की उपयुक्त दो व्याख्याएँ क्रमशः इन दो स्तरों के सम्बन्ध में हैं। वचारिव या चतस्रिक स्तर पर जिस योग की साधना व्यक्ति का करनी है, वह समत्वयोग है। भौतिक स्तर पर जिस योग की साधना का उपदेश गीता में है वह कम कौशल का योग है।

तिलक ने गीता और अथ राघो के आधार पर यह सिद्ध किया है कि योग शब्द का अर्थ युक्ति उपाय और साधन भी है^१। चाहे हम याग शब्द का अर्थ जाड़नेवाला^२ स्वीकारें या तिलक के अनुसार युक्ति या उपाय मानें^३, दोनों ही स्थितियों में योग शब्द साधन के अर्थ में ही प्रयुक्त किया जाता है। लेकिन योग शब्द केवल साधन के अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है। जब हम याग शब्द का अर्थ मन स्थिरता^४ करने से तो वह साधन के रूप में नहीं होता है, बल्कि वह स्वतः सान्न्त्य ही होता है। यह मानना भ्रमपूर्ण होगा कि गीता में चित्त समाधि या समत्व के अर्थ में याग शब्द का प्रयोग नहीं है। स्वयं तिलकजी ही लिखते हैं कि गीता में योग, योगी, अथवा योग शब्द से बने हुए सामासिक शब्द लगभग अस्सी बार आये हैं, परन्तु चार पाँच स्थानों के सिवा (६।१२-२३) योग शब्द से 'पातञ्जल योग' (योगश्चित्तवृत्तिनिरोध) अर्थ नहीं भी अभिप्रेत नहीं है—सिर्फ युक्ति साधन, कुशलता, उपाय, जोड़, मेल यही अर्थ कुछ हेर फेर से समूची गीता में पाये जाते हैं^५। इससे इतना तो सिद्ध हो ही जाता है कि गीता में योग शब्द मन की स्थिरता या समाधि के अर्थ में भी प्रयुक्त हुआ है। साथ ही यह भी सिद्ध हो जाता है कि गीता दो अर्थों में योग शब्द का उपयोग करती है एक साधन के अर्थ में दूसरे साध्य के अर्थ में। जब गीता योग शब्द की व्याख्या योग कमसु कौशलम् के अर्थ में करती है, तो यह साधन योग की व्याख्या है। वस्तुतः हमारे भौतिक स्तर पर अथवा चेतना और भौतिक जगत (व्यक्ति और वातावरण) में मध्य जिस समायोजन की आवश्यकता है, वहाँ पर योग शब्द का यही अर्थ विवक्षित है। तिलक भी लिखते हैं एक ही काम को करने के अनेक योग या उपाय हो सकते हैं परन्तु उनमें से जो उपाय या साधन उत्तम हो उसीको योग कहते हैं^६। योग कमसु कौशलम् की व्याख्या भी यही कहती है कि कम में कुशलता योग है। किसी क्रिया या काम को कुशलता पूर्वक सम्पन्न करना योग है। इस व्याख्या से यह भी स्पष्ट है कि इसमें योग काम का एक साधन है जो उसकी कुशलता में निहित है अथवा याग काम के लिए है। गीता की योग शब्द का दूसरी व्याख्या 'समत्व योग उच्यते' का सीधा अर्थ यही है कि 'समत्व को योग कहते हैं।' यहाँ पर योग साधन नहीं साध्य है। इस प्रकार गीता योग शब्द को द्विविध व्याख्या प्रस्तुत करती है एक साधन योग की और दूसरी साध्य योग की।

१ अमरकोश ३।३।२२, गीतारहस्य, पृ० ५६-५९

२ ३ गीता (भा०) १०।७

४ योगसूत्र, १।२

५ ६ गीतारहस्य, पृ० ५७

इसका अर्थ यह भी है कि योग दो प्रकार का है—१ साधन योग और २ साध्य-योग । गीता जब ज्ञानयोग कर्मयोग या भक्तियोग का विवेचन करती है तो ये उसकी साधन योग की व्याख्याएँ हैं । साधन अनेक हो सकते हैं ज्ञान, कर्म और भक्ति सभी साधन-योग हैं साध्य-योग नहीं । लेकिन समस्त्वयोग साध्य-योग है । यह प्रश्न फिर भी उठाया जा सकता है कि समस्त्व योग की ही साध्य योग क्यों माना जाय वह भी साधन योग क्यों नहीं हो सकता है ? इसके लिए हमारे एक इस प्रकार है —

१ ज्ञान कर्म भक्ति और ध्यान सभी समस्त्व के लिए होते हैं क्योंकि यदि ज्ञान कर्म, भक्ति या ध्यान स्वयं साध्य होते तो इनकी यथावता या पुत्राव स्वयं इनमें ही निहित होता । लेकिन गीता यह बताती है कि बिना समस्त्व के ज्ञान यथावत ज्ञान नहीं जाता जो समस्त्वदुष्टि रखता है वही अभी है^१ बिना समस्त्व के कर्म अकर्म नहीं बनता । समस्त्व के अभाव में कर्म का बन्धकत्व बना रहता है लेकिन जो सिद्धि और असिद्धि में समन्वय से युक्त होता है उसके लिए कर्म बाधक नहीं बनता । इसी प्रकार वह भक्त भी शब्दा भक्त नहीं है जिसमें समस्त्व का अभाव है । समस्त्वभाव से यथावत भक्ति की उपलब्धि होती है^२ ।

समस्त्व का आर्शा से युक्त होने पर ही ज्ञान कर्म और भक्ति अपनी यथावता की पात^३ । समस्त्व वह सार है जिसकी उपस्थिति में ज्ञान कर्म और भक्ति का कोई मूल्य या अर्थ^४ । वस्तुतः ज्ञान कर्म और भक्ति जबतक समस्त्व से युक्त नहीं होते हैं उनमें समस्त्व की अवगारणा नहीं होती है जबतक ज्ञान मात्र ज्ञान रहता है वह ज्ञान योग नहीं होता । कर्म मात्र कर्म रहता है कर्मयोग नहीं बनता और भक्ति भी मात्र शब्दा या भक्ति ही रहती है वह भक्तियोग नहीं बनती है क्योंकि इन सबमें हमने निहित परमात्मा से जोड़ने की सामर्थ्य नहीं आती । समस्त्व ही वह शक्ति है जिससे ज्ञान ज्ञानयोग के रूप में भक्ति भक्तियोग के रूप में और कर्म कर्मयोग के रूप में ब्रह्म जाता है । जैन परम्परा में भी ज्ञान श्रान (शब्दा) और चारित्र्य (कर्म) जबतक समस्त्व से युक्त नहीं होते सम्पन्न नहीं बनते और जबतक वे सम्पन्न नहीं बनते तबतक मोक्षमार्ग के अन्त नहीं होता है ।

२ गीता के अनुसार मानव का साध्य परमात्मा की प्राप्ति है और गीता का परमात्मा या ब्रह्म सम है^५ । जिनका मन समभाव में स्थित है व तो सत्तार में रहते हुए भी मुक्त है क्योंकि ब्रह्म भी निर्गुण एक सम है । व उसी समस्त्व में स्थित है जो ब्रह्म है और इसलिए व ब्रह्म में ही है ।^६ इसे स्पष्ट रूप में यों कह सकते हैं कि जो समस्त्व में स्थित है व ब्रह्म में स्थित है क्योंकि सम ही ब्रह्म है । गीता में ईश्वर के

१ गीता ५।१८

२ वही ५।२२

३ वही ८।५४

४ वही ५।१९ गीता (शा) ५।१८

५ गीता, ५।१९

इन समत्व रूप का प्रतिपादन है। नवें अध्याय में कृष्ण कहते हैं कि मैं सभी प्राणियों में 'सम' के रूप में स्थित हूँ। तेरहवें अध्याय में कहा है कि सम रूप परमेश्वर सभी प्राणियों में स्थित है, प्राणियों व विनाश से भी उसका नाश नहीं होता है जो इस समत्व के रूप में उसको देखता है वही वास्तविक ज्ञानी है, क्योंकि सभी में समरूप में स्थित परमेश्वर को समभाव से देखता हुआ वह अपने द्वारा अपना ही घात नहीं करता अर्थात् अपने समत्वमय या बीतराग स्वभाव का भ्रष्ट नहीं होना और मुक्ति प्राप्त कर लेता है।

३ गीता के छठे अध्याय में परमयोगी के स्वरूप के वर्णन में यह धारणा और भी स्पष्ट हो जाती है। गीताकार जब कभी ज्ञान, राम या भक्तियोग में तुलना करता है तो वह उनकी तुलनात्मक श्रेष्ठता या वनिष्ठता का प्रतिपादन करता है, जैसे कम-सायास से कमयोग श्रेष्ठ है^१ भक्तों में ज्ञानी भक्त मुक्त प्रिय हैं^२।

लेकिन वह न तो ज्ञानयोगी को परमयोगी कहता है न कमयोगी को परमयोगी कहता है और न भक्त को ही परमयोगी कहता है बरन् उसकी दृष्टि में परमयोगी तो वह है जो सत्य समत्व का दर्शन करता है^३। गीताकार की दृष्टि में योगी की पहचान तो समत्व ही है। वह कहता है 'योग से युक्त आत्मा वही है जो समदर्शी है'^४ समत्व की माधना करनेवाला योगी ही सच्चा योगी है। चाहे साधन के रूप में ज्ञान, कम या भक्ति हो यदि उनमें समत्व नहीं आता, तो वे योग नहीं हैं।

४ गीता का पचासवां योग समत्व योग है इस बात की सिद्धि का एक अन्य प्रमाण भी है। गीता के छठे अध्याय में अर्जुन स्वयं ही यह कठिनाई उपस्थित करता है कि 'हे कृष्ण, आपने यह समत्वभाव (मन की समता) रूप योग कहा है मुझे मन की चंचलता के कारण इस समत्वयोग का कोई स्थिर आधार दिखलाई नहीं देता है', अर्थात् मन की चंचलता के कारण इस समत्व को पाना सम्भव नहीं है। इससे यही सिद्ध होता है कि गीताकार का मूल उपदेश तो इसी समत्व-योग का है लेकिन यह समत्व मन की चंचलता के कारण महत् नहीं होता है। अतः मन की चंचलता को समाप्त करने के लिए ज्ञान, कम, तप, ध्यान और भक्ति के साधन बताये गये हैं। आगे श्रीकृष्ण जब यह कहते हैं कि हे अर्जुन, तपस्वी जानी, कमकाण्डी सभी से योगी अधिक है अतः तू योगी हो जा^५, तो यह और भी अधिक स्पष्ट हो जाता है कि गीताकार का उद्देश्य ज्ञान, कम, भक्ति अथवा तप की साधना का उपदेश देना मात्र नहीं

१ गीता, ९।२९

२ वही, १३।२७-२८

३ वही, ५।२

४ वही, ७।१७

५ वही, ६।३२

६ वही, ६।२९

७ वही, ६।३२

८ वही, ६।४६

ह। यदि ज्ञान कम भक्ति या तप रूप साधना का प्रतिपादन करना ही गीताकार का अंतिम उद्देश्य होता तो अर्जुन को ज्ञानी तपस्वी, कमयोगी या भक्त बनने का उपदेश दिया जाता, न कि यागो करने का। दूसरे यदि गीताकार का योग से सादरप कम कौशल या कमयोग ज्ञानयोग तप (ध्यान) योग अथवा भक्तियोग ही होता तो इनमें पारस्परिक तुलना होनी चाहिए थी लेकिन इन सबसे भिन्न एवं भ्रष्ट यह योग कौन सा है जिससे श्रेष्ठत्व का प्रतिपादन गीताकार करता है एवं जिसे अंगीकार करने का अर्जुन को उपदेश देता है ? वह योग समस्त-योग ही है जिसके श्रेष्ठत्व का प्रतिपादन किया गया है। समस्त योग में योग सब का अर्थ आठना नहीं है, क्योंकि ऐसी अवस्था में समस्त योग भी साधन योग होगा साध्य योग नहीं। ध्यान या समाधि भी समस्त योग का साधन है।^१

गीता में समस्त का अर्थ

गीता के समस्त-योग को समझने के लिए यह देखना होगा कि समस्त का गीता में क्या अर्थ है ? आचार्य गकर लिखते हैं कि समस्त का अर्थ सुख्यता है आत्मवत् दृष्टि है जैसे मुझे सुख प्रिय एवं अनुकूल है और दुःख अप्रिय एवं प्रतिकूल है वैसे ही जगत के समस्त प्राणियों को सुख अनुकूल है और दुःख अप्रिय एवं प्रतिकूल है। इस प्रकार जो सब प्राणियों में अपन ही समान सुख एवं दुःख की सुखभाव से अनुकूल एवं प्रतिकूल रूप में देखता है किसी के भी प्रतिकूल आचरण नहीं करता वही समस्त है। सभी प्राणियों के प्रति आत्मवत् दृष्टि रखना समस्त है।^२ लेकिन समस्त में केवल सुख-दुःख या आत्मवत् दृष्टि है वरन् मध्यस्थ दृष्टि भीतराग दृष्टि एवं अनासक्त दृष्टि भी है। सुख दुःख आदि जीवन के सभी अनुकूल और प्रतिकूल सयोगों में समभाव रखना, मान और अपमान सिद्धि और असिद्धि में भव का विचलित नहीं होना, शत्रु और मित्र दोनों में माध्यस्थवृत्ति आसक्ति और राग द्वेष का अभाव ही समस्तयोग है। वैचारिक दृष्टि से पलायन एवं सकल्प विवर्णों से मानस का मुक्त होना ही समस्त है।

गीता में समस्त योग की शिक्षा

गीता में अनेक स्थलों पर समस्त योग की शिक्षा दी गयी है। श्रीकृष्ण कहते हैं हे अर्जुन जो सुख-दुःख में समभाव रखता है उस पर (समभावी) यश की इन्द्रियों के सुख-दुःखानि विषय व्याकुल नहीं करते, वह मोक्ष या अमृतत्व का अधिकारी होता है।^३ सुख-दुःख लाभ-हानि जय-पराजय आदि में समस्तभाव धारण कर फिर यदि कुछ करेगा तो पाप नहीं लगता क्योंकि जो समस्त से यक्त होता है उसमें कोई पाप ही नहीं होता है।^४ हे अर्जुन आसक्ति का त्याग कर सिद्धि एवं असिद्धि में समभाव

१ गीता २।४३

२ गीता (गो.), ६।३२

३ गीता २।१५

४ वही २।३८, तुलना कीजिए—आचार्य, १।३।२

रखकर, समत्व से युक्त हो, तू कर्मों का आचरण कर, क्योंकि यह समत्व ही योग है ।^१ समत्व-बुद्धियाग से मकाम-कर्म अति सुच्छ है इसलिए हे अर्जुन, समत्व-बुद्धियोग का आश्रय ले क्योंकि फल की वासना अर्थात् आसक्ति रमनवाले अत्यन्त दीन है ।^२ समत्व बुद्धि से युक्त पुरुष पाप और पुण्य दोनों से अशुद्ध रहता है (अर्थात् समभाव होनेपर कर्म बन्धन कारक नहीं होता) । इसलिए समत्व-बुद्धियोग के लिए ही चपटा कर, समत्व बुद्धिभ्य योग ही कम-बन्धा में छूटने का उपाय है पाप-पुण्य से बचकर अनागत एव साम्यबुद्धि से कर्म करने की बुझना ही योग है ।^३ जो स्वभाविक उपलब्धिया में संतुष्ट है, राग-द्वेष एव ईर्ष्या में रहित निद्वन्द्व एव निद्वि असिद्धि में समभाव में युक्त है, वह जीवन के सामान्य व्यापारों को करत हुए भी बन्धन में नहीं आता है ।^४ हे अर्जुन, अनन्त प्रकार के सिद्धांतों में विचलित तरी बुद्धि जब समाधि-युक्त हो निश्चल एव स्थिर हो जायेगी, तब तू समत्वयोग को प्राप्त हो जायेगा ।^५ जो भी प्राणी अपनी वासनारमक आत्मा को ओतकर शीत और उष्ण, मान और अपमान, सुख और दुःख जसा विरोधी स्थितियों में भी सदब्रह्म प्रसाद रहता है अर्थात् समभाव रहता है वह परमात्मा में स्थित है ।^६ जिसकी आत्मा तत्त्वज्ञान एव आत्मज्ञान से तृप्त है जो अनासक्त एव सयमी है, जो लौह एव वाहन दोनों में समानभाव रखता है, वही योगी योग (समत्व योग) से युक्त है, ऐसा कहा जाता है ।^७ जो व्यक्ति सुहृदय, मित्र शत्रु, तटस्थ, भ्रम्यस्थ, द्वेषी एव बन्धु में तथा धर्मात्मा एव पापिया में समभाव रखता है, वही अति श्रेष्ठ है अथवा वही मुक्ति को प्राप्त करता है ।^८ जो सभी प्राणियों को अपनी आत्मा में एवं अपनी आत्मा को सभी प्राणियों में देखता है अर्थात् सभी को समभाव से देखता है वही युक्तार्मा है ।^९ जो सुख-दुःखादि अवस्थाओं में सभी प्राणियों को अपनी आत्मा के समान समभाव में देखता है, वही परमयोगी है ।^{१०} जो अपनी इन्द्रिया के समूह को भलीभाँति समर्पित करके सबत्र समत्वबुद्धि से सभी प्राणियों के कल्याण में निरत है, वह परमात्मा को ही प्राप्त कर लेता है ।^{११} जो न कभी हर्षित होता है, न द्वेष करता है, न शोक करता है न कामना करता है तथा जो शुभ और अशुभ सम्पूर्ण यमों के फल का त्यागी है वह भवित्युक्त पुरुष मुझे प्रिय है ।^{१२} जो पुरुष शत्रु मित्र में और मान-अपमान में सम है तथा गर्भी गर्भी और सुख-दुःखादि द्वन्द्वों में सम है और सब ससार में आसक्ति से रहित है ।^{१३} तथा जो निन्दा-स्तुति को

१ गीता २।४८

२ वही, २।४९

३ वही, २।५०

४ वही, ४।२३

५ वही, २।५३

६ वही, ६।७

७ वही, ६।८

८ वही, ६।९ (पाठांतर विमुच्यत)

९ वही, ६।२९

१० वही, ६।३२

११ वही, १२।४

१२ वही, १२।१७

१३ वही ६।७

समान समानने वाला और मननशील है अर्थात् ईश्वर के स्वरूप का निरन्तर मनन करनेवाला ॥ जब जिस जिस प्रकार से भी मात्र शरीर का निर्वाह होने में सदा ही सन्तुष्ट है और रहने का स्थान में समता से रहित है, वह स्थिर-बुद्धिवाला भक्तिमान पुरुष मुक्त प्रिय है १^१ इस प्रकार जानकर जो पुरुष नष्ट होत हुए सब धराधर भूतों में नागरहित परमेश्वर को समभाव से स्थित देखता है वह वही देखता है १^२ क्योंकि वह पुरुष सबमें समभाव से स्थित हुए परमेश्वर को देखता हुआ अपने द्वारा आपकी नष्ट नहीं करता है अर्थात् शरीर का नाश होने से अपनी आत्मा का नाश नहीं मानता है इससे वह परमगति को प्राप्त होता है १^३

समत्व का अभाव में ज्ञान यथार्थ ज्ञान नहीं है चाहे वह ज्ञान बितना ही विनाश क्यों न हो। वह ज्ञान योग नहीं है। समत्व ध्यान यथाय ज्ञान का अनिवार्य अंग है। समदर्शी ही सच्चा पण्डित या गानी है १^४ ज्ञान की साधकता और ज्ञान का अन्तिम उद्देश्य समत्व-वृत्ति है १^५ समत्वमय ब्रह्म या ईश्वर ओहम सब में निहित है, उसका बोध कराना ही ज्ञान और ध्यान की साधकता है। इसी प्रकार समत्व भावना के उद्देश्य से भक्ति का सच्चा स्वरूप प्रकट होता है। जो समदर्शी होता है वह परम भक्ति को प्राप्त करता है। गीता के अठारहवें अध्याय में कृष्ण ने स्पष्ट कहा है कि जो समत्वभाव में स्थित होता है वह मेरी परमभक्ति को प्राप्त करता है १^६ बारहवें अध्याय में सत्त्व भक्त का लक्षण भी समत्व वृत्ति का उद्देश्य माना गया है १^७ जब समत्वभाव का उद्देश्य होता है सभी व्यक्ति का कम अकम बनता है। समत्व-वृत्ति से मुक्त होकर किया गया कोई भी आचरण बाधनकारी नहीं होता उस आचरण से व्यक्ति पापको प्राप्त नहीं होता १^८ इस प्रकार ध्यान योग का परम साध्य भी वैचारिक समत्व है। समाधि की एक परिभाषा यह भी हो सकती है कि जिसका द्वारा चित्त का समत्व प्राप्त किया जाता है वह समाधि है १^९

ज्ञान कम भक्ति और ध्यान सभी समत्व को प्राप्त करने के लिए हैं। जब ये समत्व से युक्त हो जाते हैं तब अपने सत्त्व स्वरूपका प्रकट करते हैं। ज्ञान यथाय ज्ञान बन जाता है भक्ति परम भक्ति हो जाती है कम अकम हो जाता है और ध्यान निर्विकल्प समाधि का गम कर लेता है।

५ समत्वयोग का व्यवहार पक्ष

समत्वयोग का तात्पर्य चेतना का सघन या दृढ़ से ऊपर उठ जाना है। वह

१ गीता १२।१९

२ वही १३।२७

३ वही १३।२८

४ वही, ५।१८

५ वही १३।२७ २८

६ वही १८।५४

७ वही १२।१७ १९

८ वही २।३८

९ वही, २।५३

निराकुल, निद्रा और निर्विकल्प दशा का सूचक है। समत्व-योग जीवन के विविध पक्षों में एक ऐसा साग सन्तुलन है जिसमें न केवल चैतन्यिक एवं व्यक्तिक जीवन के संपर्क समाप्त होते हैं, वरन् सामाजिक जीवन के संपर्क भी समाप्त हो जाने हैं, शत यह है कि समाज के सभी सदस्य उसकी साधना में प्रयत्नशील हो।

समत्वयोग में इन्द्रियाँ अपना काय तो करती हैं, लेकिन उनमें भोगासक्ति नहीं होती है और न इन्द्रियों के विषयों की अनुभूति चेतना में राग और द्वेष को जन्म देती है। चिन्तन तो होता है, किन्तु उससे पक्षवाद और वैचारिक दुराग्रहों का निर्माण नहीं होता। मन अपना कार्य तो करता है, लेकिन वह चेतना के सम्मुख जिसे प्रस्तुत करता है, उसे रंगीन नहीं बनाता है। आत्मा विशुद्ध द्रष्टा होता है। जीवन के सभी पक्ष अपना अपना काय विशुद्ध रूप में बिना किसी संपर्क के करते हैं।

मनुष्य का अपने परिवेश के साथ जो संपर्क है उसके कारण के रूप में जैविक आवश्यकताओं का पूर्ति इतनी प्रमुख नहीं है जितनी कि व्यक्ति की भोगासक्ति। संपर्क की तीव्रता आसक्ति की तीव्रता के साथ बढ़ती जाती है। प्रकृत-जीवन जीना न तो इतना जटिल है और न इतना संपर्कपूर्ण ही। व्यक्ति का आन्तरिक संपर्क जो उसकी विभिन्न आकांक्षाओं और वासनाओं के कारण होता है उसके पीछे भी व्यक्ति की तृप्ति या आसक्ति ही प्रमुख है।

इसी प्रकार वैचारिक जगत का सारा संपर्क आग्रह पक्ष या दृष्टि के कारण है। बाह्य, पक्ष या दृष्टि एक ओर सत्य को सीमित करती है दूसरी ओर आग्रह से सत्य के अर्थ अनन्त पहलू आवृत्त रह जाते हैं। भोगासक्ति स्वार्थों की सकीणता को जन्म देती है और आग्रहवृत्ति वैचारिक सकीणता को जन्म देती है। सकीणता चाहे वह हितों की हो या विचारों की, संपर्क को जन्म देती है। समस्त सामाजिक संपर्कों के मूल में यही हितों की या विचारों की सकीणता काम कर रही है।

जब आसक्ति लोभ या राग के रूप में पथ उपस्थित होता है तो द्वेष या घृणा के रूप में प्रतिपक्ष भी उपस्थित हो जाता है। पक्ष और प्रतिपक्ष की यह उपस्थिति आन्तरिक संपर्क का कारण होता है। समत्वयोग राग और द्वेष के द्वन्द्व से ऊपर उठकर शीतरागता की ओर ले जाता है। वह आन्तरिक सन्तुलन है। व्यक्ति के लिए यह आन्तरिक सन्तुलन ही प्रमुख है। आन्तरिक सन्तुलन की उपस्थिति में बाह्य जागृति के विभीषण विचलित नहीं कर सकते हैं।

जब व्यक्ति आन्तरिक सन्तुलन से युक्त होता है तो उसके आचार विचार और व्यवहार में भी वह सन्तुलन प्रकट हो जाता है। उसका कोई भी व्यवहार या आचार बाह्य असन्तुलन का कारण नहीं बनता है। आचार और विचार हमारे मन के बाह्य प्रकटन हैं, व्यक्ति के मानस का बाह्य जगत् में प्रतिबिम्ब है। जिसमें आन्तरिक सन्तुलन या समत्व है उसके आचार और विचार भी समत्वपूर्ण होते हैं। इतना ही नहीं,

यह विनय-व्यवहार में एव साग सन्तुलन स्थापित करने के लिए भी प्रयत्नशील होता है उसका ॥ तुल्य व्यक्तिव विश्व-व्यवहार को प्रभावित भी करता ॥ एव उसके द्वारा सामाजिक जीवन का निर्माण भी हो सकता है । फिर भी सामाजिक जीवन में ऐसा व्यक्तिव एक मात्र कारक नहीं होता अतः उसका प्रयास सदैव ही सफल है यह अनिवार्य नहीं है । सामाजिक समत्व की स्थापना समत्वयोग का साध्य तो है लेकिन उसकी सिद्धि वैयक्तिक समत्व पर नहीं बरन् समाज के सभी सदस्यों के सामूहिक प्रयत्न पर निर्भर है । फिर भी समत्व योगों के व्यवहार से न तो सामाजिक संधर्ष उत्पन्न होता है और न बाह्य संधर्षों, क्षुब्धताओं और कठिनाइयों से वह अपने भावों को विचलित होने देता ॥ १ समत्वयोग का मूल कर्तव्य आन्तरिक सन्तुलन या समत्व है जो कि राग और द्वेष का प्रहाण से उपलब्ध होता है ।

समत्व योग भारतीय साधना का केन्द्रीय तत्त्व है लेकिन इस समत्व की उपलब्धि कैसे हो सकती है यह विचारणीय है । सर्वप्रथम तो जन बौद्ध एवं गीता के आचार दशान समत्व का उपलब्धि के लिए विविध साधना पथ का प्रतिपादन करते हैं । चतुर्णा के ज्ञान भाव और समत्व पथ को समत्व से युक्त या सम्यक बनाने हेतु जहाँ जन दर्शन सम्यक ज्ञान सम्यक दर्शन और सम्यक चारित्र्य का प्रतिपादन करता है वहीं बौद्ध दर्शन प्रज्ञा शील और समाधि का और शास्त्र ज्ञानयोग कर्मयोग और भक्तियोग का प्रतिपादन करती है । केवल इतना ही नहीं अपितु इन आचार दर्शनों ने हमारे व्यावहारिक और सामाजिक जीवन की समस्याओं के लिये भी कुछ निश्चिन्तापूर्ण सूत्र प्रस्तुत किये हैं । हमारे व्यावहारिक जीवन की विषमताएँ तीन हैं—१ अस्वस्थता २ अप्रसन्नता और ३ अधिकार भावना । यहाँ व्यक्तिगत जीवन की विषमताएँ सामाजिक जीवन में वग विद्वेष शोषकृष्टि और धार्मिक एवं राजनैतिक मतभेदों को जन्म देती हैं और परिणामस्वरूप हिंसा युद्ध और वग संधर्ष उत्पन्न हैं । इन विषमताओं के कारण उद्भूत संधर्षों को हम चार भागों में विभाजित कर सकते हैं—

(१) व्यक्ति का आन्तरिक संधर्ष—जो आदर्श और वास्तव के मध्य है यह इच्छाओं का संधर्ष है । इस वैयक्तिक विषमता कहा जा सकता है । इसका मन्त्र यह व्यक्ति स्वयं है ।

(२) व्यक्ति और वास्तविकता का संधर्ष—व्यक्ति अपनी शारीरिक आवश्यकताओं और अन्य इच्छाओं की पूर्ति बाह्य जगत् में करता है । अनन्त इच्छा और सीमित पूर्ति के कारण इस संधर्ष को जन्म देता है । यह आर्थिक संधर्ष अथवा मनोभौतिक संधर्ष है ।

(३) व्यक्ति और समाज का संधर्ष—व्यक्ति अपने अधिकार की दृष्टि समाज में करता है उस अधिकार का पोषण देने के लिए जनक मिथ्या विश्वासों का समाज में सृजन करता है । यहाँ वैचारिक संधर्ष का जन्म होता है । ऊँच-नीच का भाव धार्मिक मत भेद और विभिन्न वर्ग उसी के परिणाम हैं ।

(४) समाज और समाज का सघष—जब व्यक्ति सामान्य हितों और सामान्य वंचारिक विश्वासों के आधार पर समूह या गुट बनाता है तो सामाजिक संघर्षों का उदय होता है। इसका आधार आर्थिक और वैचारिक दोनों ही हो सकता है।

समत्वयोग का व्यवहार पक्ष और जैन दृष्टि

जसा कि हमने पूर्व में देखा कि इन समग्र संघर्षों का मूल हेतु अनासक्ति, अनाग्रह और समग्र वृत्ति में निहित है। अतः जन दार्शनिकों ने उनके निराकरण के हेतु अनासक्ति, अनाग्रह, अहिंसा तथा असमग्र के सिद्धांतों का प्रतिपादन किया। वस्तुतः व्यावहारिक दृष्टि से चित्तवृत्ति का समत्व अनासक्ति या धीतरागता में, बुद्धि का समत्व अनाग्रह या अनेकांत में और आचरण का समत्व अहिंसा एवं अपरिग्रह में निहित है। अनासक्ति, अनेकान्त, अहिंसा और अपरिग्रह के सिद्धांत ही जैनदर्शन में समत्वयोग की साधना के चार आधार स्तम्भ हैं। इन दर्शनों के समत्वयोग की साधना को व्यावहारिक दृष्टि से निम्न प्रकार प्रस्तुत किया जा सकता है—

समत्वयोग के निष्ठासूत्र

(अ) संघर्ष के निराकरण का प्रयत्न ही जीवन के विकास का सच्चा अर्थ—समत्व योग का पहला सूत्र है संघर्ष नहीं संघर्ष या तनाव को समाप्त करना ही व्यक्ति एवं सामाजिक जीवन की प्रगति का सच्चा स्वरूप है। अस्तित्व के लिए संघर्ष के स्थान पर जन-दर्शन संघर्ष के निराकरण में अस्तित्व का सूत्र प्रस्तुत करता है। जीवन संघर्ष में नहीं बरन उसके निराकरण में है। जन-दर्शन न तो इस सिद्धान्त में आस्था रखता है कि जीवन के लिए संघर्ष आवश्यक है और न यह मानता है कि 'जीओ और जीने दो' का नारा ही पर्याप्त है। उसका सिद्धांत है जीवन के लिए जीवन का विनाश नहीं, बरन जीवन के द्वारा जीवन का विकास या कल्याण (परस्परोपग्रही जीवितानाम—तत्त्वाप्तसूत्र) जीवन का नियम संघर्ष का नियम नहीं बरन परस्पर सहकार का नियम है।

(ब) सभी मनुष्यों की मौलिक समानता पर आस्था —आत्मा की दृष्टि से सभी प्राणी समान हैं, यह जन-दर्शन की प्रमुख भावना है। इसके साथ ही जन आचार्यों ने मानव जाति की एकता का भी स्वीकार किया है। वर्ण, जाति, सम्प्रदाय और आर्थिक आधारों पर मनुष्यों में भेद करना मनुष्यों की मौलिक समानता की दृष्टि से ओझल करना है। सभी मनुष्य मनुष्य-समाज में समान अधिकारों से युक्त हैं। यह निष्ठा साम्ययोग के सामाजिक सन्देश का आवश्यक अंग है। इसका मूल में सभी मनुष्यों को समान अधिकार से युक्त समझने का धारणा रही हुई है। यह सामाजिक न्याय का आधार है जो सामाजिक संघर्ष को समाप्त करता है।

समत्वयोग के क्रिया-व्ययन के चार सूत्र—

(१) वृत्ति में अनासक्ति —अनासक्ति जीवन-दृष्टि का निर्माण यह समत्वयोग की

साधना का प्रथम सूत्र है। अहंकार ममत्व और मृणा का विसर्जन समान के गजों के लिये आवश्यक है। अनामकत वृत्ति में ममत्व और अहंकार दोनों का पूरा समर्पण आवश्यक है। जब तक अहंकार और ममत्व बना रहेगा समत्व की उपस्थिति संभव नहीं होगी क्योंकि राग के साथ द्वेष अपरिहार्य रूप से जुड़ा हुआ है। जितना अहंकार और ममत्व का विसर्जन होगा उतना ही समत्व का सञ्जन होगा। अनासक्ति चतुस्रिक सधर्ष का निराकरण करती है एवं चैतन्य समत्व का आधार है। अनासक्ति समत्व के सामाजिक जीवन में साम्य की उद्भावना नहीं हो सकती।

(२) विचार में अनाग्रह —अनङ्गन के अनुसार आग्रह उत्पन्न है और इसलिये मिथ्यात्व भी है। वैचारिक अनाग्रह समत्वयोग की एक अनिवार्यता है। आग्रह वैचारिक हिंसा भी है यह दूसरे के मत्व को मस्वीकार करता है तथा समग्र वैचारिक सम्प्रदायों एवं मानों का निर्माण कर वैचारिक सधर्ष की भूमिका तैयार करता है। अतः वैचारिक समत्व और वैचारिक अनाग्रह समत्वयोग का एक अपरिहार्य अंग है। यह वैचारिक सधर्ष को समाप्त करता है। अनङ्गन इसे अनेकान्वयाय या स्वादाय के रूप में प्रस्तुत करता है।

(३) वैयक्तिक जीवन में असग्रह —अनासक्ति वृत्ति को व्यावहारिक जीवन में उतारने के लिये असग्रह आवश्यक है। यह वैयक्तिक अनासक्ति का समाज-जीवन में व्यक्ति के द्वारा लिया गया प्रमाण है और सामाजिक समता के निर्माण की आवश्यक कड़ी भी है। सामाजिक जीवन में अधिक विषमता का निराकरण असग्रह की वैयक्तिक साधना के माध्यम से ही सम्भव है।

(४) सामाजिक आचरण में अहिंसा —जब पारस्परिक व्यवहार अहिंसा पर अधिष्ठित होगा तभी सामाजिक जीवन में शांति और साम्य सम्भव होंगे। अनङ्गन के अनुसार अहिंसा का मूल आधार आत्मवत् दृष्टि है और अहिंसा की व्यवहार्यता अनासक्ति पर निर्भर है। वृत्ति में जिसनी अनासक्ति होगी, व्यवहार में उतनी ही अहिंसा प्रगट होगी। जन आचार्यों की दृष्टि में अहिंसा केवल निष्कारत्मक नहीं है बल्कि वह विधायक भी है। मनो और कृष्णा उसके विधायक पहलू हैं। अहिंसा सामाजिक सधर्ष का निराकरण करती है।

इस प्रकार अनङ्गन के अनुसार वृत्ति में अनासक्ति, विचार में अनङ्गन अनाग्रह वैयक्तिक जीवन में असग्रह और सामाजिक जीवन में अहिंसा यही समत्वयोग की साधना का व्यावहारिक पक्ष है।

जन दर्शन मोक्ष की प्राप्ति के लिए त्रिविध साधना मार्ग प्रस्तुत करता है। तत्त्वार्थसूत्र के प्रारम्भ में ही कहा है सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्य मोक्ष का मार्ग है।^१ उत्तराध्ययनसूत्र में सम्यग्ज्ञान सम्यग्दर्शन सम्यक्चारित्र्य और सम्यक् तप ऐसे चतुर्विध मोक्ष मार्ग का भी विधान है।^२ जैन आचार्यों ने तप का अन्तर्भाव चारित्र्य में किया है और इसलिए परवर्ती साहित्य में इसी त्रिविध साधना मार्ग का विधान मिलता है। उत्तराध्ययन में भी ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य के रूप में त्रिविध साधना पथ का विधान है। आचार्य कुन्दकुम्भ ने समयसार एवं नियमसार में, आचार्य अमृतचन्द्र ने पुण्यपाथगिद्ध्युपाय में, आचार्य हेमचन्द्र ने यागशास्त्र में त्रिविध साधना पथ का विधान किया है।

त्रिविध साधना मार्ग ही क्यों?—यह प्रश्न उठ सकता है कि त्रिविध साधना मार्ग का ही विधान क्यों किया गया है? वस्तुतः त्रिविध साधना मार्ग के विधान में पूर्ववर्ती ऋषियों एवं आचार्यों की महान मनोवैज्ञानिक सूझ रही है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से मानवीय चेतना के तीन पक्ष माने गये हैं—ज्ञान भाव और स्वरूप। नतिव जीवन का साध्य चेतना के इन तीनों पक्षों का विकास माना गया है। अतः यह आवश्यक है कि इन तीनों पक्षों के विकास के लिए त्रिविध साधना-पथ का विधान किया जाय। चेतना के भावार्त्मक पक्ष का सम्यक् बनाने के लिए एवं उसके महा विकास के लिए सम्यग्दर्शन या धर्मा की साधना का विधान किया गया। इसी प्रकार ज्ञानात्मक पक्ष के लिए ज्ञान का और स्वरूपात्मक पक्ष के लिए सम्यक्चारित्र्य का विधान है। इस प्रकार हम देखते हैं कि त्रिविध साधना-पथ के विधान के पीछे एक मनोवैज्ञानिक दृष्टि रही है।

बौद्ध दर्शन में त्रिविध साधना मार्ग—बौद्ध दर्शन में भी त्रिविध साधना मार्ग का विधान है। प्राचीन बौद्ध ग्रन्थों में इसी का विधान अधिक है। बस बुद्ध ने अष्टांग मार्ग का भी प्रतिपादन किया है। लेकिन यह अष्टांग मार्ग भी त्रिविध साधना मार्ग में ही अन्तर्भूत है। बौद्ध दर्शन में त्रिविध साधना मार्ग के रूप में शील, समाधि और प्रज्ञा का विधान है। कहीं कहीं शील, समाधि और प्रज्ञा के स्थान पर धीर्य, धर्मा और प्रज्ञा का भी विधान है।^३ वस्तुतः धीर्य शील का और धर्मा समाधि की प्रतीक है।

१ तत्त्वार्थसूत्र १।१

२ उत्तराध्ययन २।१२

३ (अ) अस्मि सदा सता विरियं पञ्चाय मम विज्जति।—सुत्तनिपाट २।८

(ब) सग्वदा शील सम्पन्नो (इति भगवा) पञ्चवा सुसमाहितो।

अज्झसत्तिती सतिमा ओध तरति दुत्तरं ॥—सुत्तनिपाट १।२२

श्रद्धा और समाधि दोनों समान इसलिए हैं कि दोनों में चित्त विकल्प नहीं होते हैं। समाधि या श्रद्धा को सम्यक् दृष्टि से और प्रज्ञा को सम्यक् ज्ञान से सुलनीय माना जा सकता है। बौद्ध दर्शन का अष्टांग मार्ग सम्यक्-दृष्टि, सम्यक् मन्स्य, सम्यक्-वाणी, सम्यक्-कर्मन्ति, सम्यक् आजीव, सम्यक् व्यायाम, सम्यक्-स्मृति और सम्यक्-समाधि है। इनमें सम्यक्-वाक्, सम्यक् कर्मन्ति और सम्यक्-आजीव इन तीनों का अन्तर्भाव गीता में सम्यक्-व्यायाम, सम्यक्-स्मृति और सम्यक्-समाधि इन तीनों का अन्तर्भाव चित्त श्रद्धा या समाधि में और सम्यक् मन्स्य और सम्यक्-दृष्टि इन दो का अन्तर्भाव प्रज्ञा में होता है। इस प्रकार बौद्ध दर्शन में भी भौतिक रूप से त्रिविध साधना मार्ग ही प्ररूपित है।

गीता का त्रिविध साधना मार्ग—गीता में भी ज्ञान, कर्म और भक्ति के रूप में त्रिविध साधना मार्ग का उल्लेख है। इन्हें ज्ञानयोग, कर्मयोग और भक्तियोग का नाम से भी अभिहित किया गया है। यद्यपि गीता में ध्यानयोग का भी उल्लेख है। जिस प्रकार जैन-दर्शन में तप का स्वयं व विवर्चन होने द्वारा भी उसे सम्प्रकाशित के अन्तर्भूत लिया गया है उसी प्रकार गीता में भी ध्यानयोग को कर्मयोग के अधीन माना जा सकता है। गीता में प्रसंगान्तर में मोक्ष की उपलब्धि के साधन के रूप में प्रणिपात, परिश्रम और सेवा का भी उल्लेख है।^१ इस प्रणिपात श्रद्धा या भक्ति का परिश्रम ज्ञान का और सेवा कर्म का प्रतिनिधि व करने है। योग-दर्शन में भी ज्ञानयोग, भक्तियोग और क्रियायोग के रूप में इसी त्रिविध साधना मार्ग का प्रस्तुताकरण हुआ है। बौद्ध परम्परा में इस त्रिविध साधना मार्ग के प्रस्तुतीकरण का पाठ एक दार्शनिक ऋषि रहा है। उसमें परममत्ता या ब्रह्म का तीन पक्ष मन्स्य, मुन्दर और तिव माना गया है। ब्रह्म का कि नैतिक जीवन का तात्पर्य है इन तीन पक्षों ने युक्त है और इन तीनों की उपलब्धि के लिए ही त्रिविध साधना मार्ग का विधान किया गया है। मन्स्य की उपलब्धि के लिए ज्ञान, मुन्दर की उपलब्धि के लिए भाव या श्रद्धा और तिव की उपलब्धि के लिए सेवा या कर्म माने गये हैं। उपनिषद् में श्रवण, मनन और निदिध्यासन के रूप में भी त्रिविध साधना मार्ग निरूपित है। गहराई से देखें तो श्रवण श्रद्धा, मनन ज्ञान और निदिध्यासन कर्म के अन्तर्गत आ जाते हैं। इस प्रकार बौद्ध परम्परा में भी त्रिविध साधना-मार्ग का विधान है।

पाश्चात्य चिन्तन में त्रिविध साधना-पक्ष—पाश्चात्य परम्परा में तीन नैतिक आदेश उपलब्ध हैं—१ स्वयं को जानो (Know Thyself) २ स्वयं को स्वीकार करो (Accept Thyself) और ३ स्वयं ही बन जाओ (Be Thyself)।^२ पाश्चात्य चिन्तन के तीन नैतिक आदेश ज्ञान, दान और चारित्र्य के समकक्ष ही हैं।

१ गीता ४।३४ ४।३९

२ साइकोलॉजी एंड मारल्स पृ० १८०

आत्मज्ञान में ज्ञान का तत्त्व, आत्म-स्वीकृति में श्रद्धा का तत्त्व और आत्म निर्माण में चारित्र्य का तत्त्व स्वीकृत हो ह।

इस प्रकार हम दबन है कि त्रिविध साधना मार्ग व विधान में जैन बौद्ध और यन्त्र परम्परायें ही नहीं पारंपार्य विचारक भी एकमत हैं। तुम्हारा मन रूप में उन्हें निम्न प्रकार से प्रस्तुत किया जा सकता है —

जैन-दंगन	बौद्ध-दंगन	गोता	उपनिषद्	पारंपार्य-दंगन
सम्प्राप्त	प्रज्ञा	ज्ञान, परिश्रम	मनन	Know Thyself
सम्प्राप्त	श्रद्धा, चित्त समाधि	श्रद्धा	प्रणिपात श्रवण	Accept Thyself
सम्प्राप्त-चारित्र्य	शाल, वाय	कर्म सेवा	निष्कामता	Be Thyself

साधन-त्रय का परस्पर सम्बन्ध—जैन आचार्यों ने नतीज मानना व लिए इन तीनों साधना मार्गों का एक साथ स्वीकार किया है। उनके अनुसार नतीज मानना की पूर्णता त्रिविध साधनापथ के समग्र परिपक्वता में ही सम्भव है। इन विचारक तीनों व समवेत में ही मुक्ति मानत है। उनके अनुसार न अकेला ज्ञान न अकेला कर्म और न अकेली भक्ति मुक्ति देने में समर्थ है। जब कि कुछ भारतीय विचारकों ने इनमें से किसी एक का ही मान-प्राप्ति का मान मान लिया है। आचार्य गुरु व ज्ञान ग और गमानु के व भक्ति ग मुक्ति की समाधान का स्वीकार करते हैं लेकिन उन-प्राप्ति ऐसी विद्या एकात्मता में नहीं पड़त है। उनके अनुसार तो ज्ञान कर्म और भक्ति का समग्र मानना में ही मान सिद्धि सम्भव है। इनमें से किसी एक व अभाव में मान या नतीज साध्य का प्राप्ति सम्भव नहीं। उत्तराध्ययनमूल में कहा है कि ज्ञान व विद्या ज्ञान नहीं होता और ज्ञानमें ज्ञान नहीं है उसका आचरण सम्भव नहीं होता और सम्पूर्ण आचरण व ज्ञान में आगमि उ मुक्त नहीं हुआ जाता है और जो आगमि उ मुक्त नहीं उसका निर्वाण या मोक्ष नहीं होता।^१ इस प्रकार पारंपार्य यह स्पष्ट कर देता है कि निर्वाण या नतीज पूर्णता की प्राप्ति व लिए इन तीनों की एक साथ आवश्यकता है। वस्तुतः नतीज साध्य व रूप में ज्ञान पूर्णता का स्वीकार किया गया है वह नतीज व विद्या एक पर की पूर्णता नहीं, परन्तु तीनों पथों की पूर्णता है और इनके लिए साधना के तीनों पथ आवश्यक है।

यद्यपि नतीज साधना व लिए सम्प्राप्त सम्प्राप्त और सम्प्राप्त-चारित्र्य या शाल, समाधि और प्रज्ञा अथवा श्रद्धा, ज्ञान और कर्म तीनों आवश्यक है, लेकिन इनमें साधना की दृष्टि में एक पूर्वापरता का क्रम भी है।

सम्प्राप्त और सम्प्राप्त का पूर्वापर सम्बन्ध—ज्ञान और दान की पूर्वापरता का स्वरूप जैन विचारणा में काफी विचार रहा है। कुछ आचार्य दशन को प्राथमिक

मानते हैं तो कुछ ज्ञान को कुछ ने दोनों का योगपक्ष (समानांतरता) स्वीकार किया है। यद्यपि आचार्य मीमांसा की दृष्टि से दर्शन की प्राथमिकता ही प्रबल रही है। उत्तराध्यायनसूत्र में कहा है कि दर्शन व बिना ज्ञान नहीं होता।^१ इस प्रकार ज्ञान की अपेक्षा दर्शन को प्राथमिकता दी गयी है। तत्त्वार्थसूत्रकार उमास्वाति ने भी अपने ग्रन्थ में दर्शन को ज्ञान और चारित्र्य के पहले स्थान दिया है।^२ आचार्य कुन्दकुन्द दर्शनपाण्डु में कहते हैं कि धर्म (साधनामार्ग) दर्शन प्रधान है।^३

लेकिन दूसरी ओर कुछ साधन एम भी हैं जिनमें ज्ञान को प्रथम माना गया है। उत्तराध्यायनसूत्र में, उसी अध्याय में मोक्ष मार्ग की विवेचना में जो क्रम है उसमें ज्ञान का स्थान प्रथम है।^४ वस्तुतः साधनात्मक जीवन की दृष्टि से भी ज्ञान और दर्शन में किस प्राथमिक माना जाय यह निर्णय करना सहज नहीं है। इस विवाद के मूल में यह सत्य है कि धर्मादायी दृष्टिकोण सम्बन्धित की प्रथम स्थान देता है जब कि ज्ञानवादी दृष्टिकोण धर्मा के सम्यक् होने के लिए ज्ञान की प्राथमिकता को स्वीकार करता है। वस्तुतः इस विवाद में कोई तर्कातिरिक्त निर्णय लेना अनुचित ही होगा। यहाँ समन्वयवादी दृष्टिकोण ही सफल होगा। नवतत्त्वप्रकरण में ऐसा ही समन्वयवादी दृष्टिकोण अपनाया गया है जहाँ दोनों की एकदूतर का पूर्वापर बताया है। कहा है कि जो जीवन्ति नव पन्थाओं की यथाथ रूप से जानता है उसे सम्पत्त्व होता है। इस प्रकार ज्ञान को दर्शन के पूर्व बताया गया है। लेकिन अगली पंक्ति में ही ज्ञानाभाव में केवल धर्मा ही सम्पत्त्व की प्राप्ति मान ली गयी है और कहा गया है कि जो वस्तुतत्त्व को स्वतः नहीं जानता हुआ भी उसके प्रति भाव से धर्मा करता है उसे सम्पत्त्व हो जाता है।^५

हम अपने दृष्टिकोण में इनमें से किस प्रथम स्थान दें इसका निर्णय करने के पूर्व दर्शन शब्द के अर्थ का निश्चय कर लेना जरूरी है। दर्शन शब्द के दो अर्थ हैं— १ यथार्थ दृष्टिकोण और २ धर्मा। यदि हम दर्शन का यथार्थ दृष्टिकोणपरक अर्थ लेते हैं तो हमें साधना मार्ग की दृष्टि से उस प्रथम स्थान देना चाहिए। क्योंकि यदि व्यक्ति का दृष्टिकोण ही मिथ्या है यथार्थ नहीं तो न तो उसका ज्ञान सम्यक् (यथाथ) होगा और न चारित्र्य ही। यथाथ दृष्टि के अभाव में यदि ज्ञान और चारित्र्य सम्यक् प्रतीत भी हो तो भी वे सम्यक् नहीं कह जा सकेंगे। वह तो मनोमय प्रसंग मात्र है। ऐसा साधक निष्ठावत् भा हो सकता है जिसका दृष्टि ही दूषित है वह क्या सत्य का जानगा और उसका आचरण करेगा? दूसरी ओर यदि हम सम्बन्धित का धर्मापरक

१ उत्तराध्यायन २.८.३०

२ तत्त्वार्थसूत्र, १.११

३ दर्शनपाण्डु २

४ उत्तराध्यायन, २.८.१२

५ नवतत्त्वप्रकरण १ उद्धृत-आत्मसाधना संग्रह पृ० १५१

अथ लेते ह तो उसका स्थान ज्ञान के पश्चात् ही होगा। क्योंकि अविचल श्रद्धा तो ज्ञान के बाद ही उत्पन्न हो सकती है। उत्तराध्ययनसूत्र में भी दर्शन का श्रद्धापरव अथ करते समय उसे ज्ञान के बाद ही स्थान दिया गया है। ग्रन्थकार कहते हैं कि ज्ञान से पदार्थ (तत्त्व) स्वल्प को जाने और दर्शन के द्वारा उस पर श्रद्धा करे।^१ व्यक्ति के स्वानुभव (ज्ञान) के पश्चात् ही जो श्रद्धा उत्पन्न होती है, उसमें जो स्थायित्व होता है वह ज्ञानाभाव में प्राप्त हुई श्रद्धा से नहीं हो सकता। ज्ञानाभाव में जो श्रद्धा होती है, उसमें संशय होने की सम्भावना हो सकती है। ऐसी श्रद्धा यथाथ श्रद्धा नहीं बरन् अध श्रद्धा ही हो सकती है। जिन प्रणीत तत्त्वों में भी यथार्थ श्रद्धा तो उनके स्वानुभव एवं तार्किक परीक्षण के पश्चात् ही हो सकता है। यद्यपि साधना के लिए आचरण के लिए श्रद्धा अनिवार्य तत्त्व है, लेकिन वह ज्ञान प्रसूत होनी चाहिए। उत्तराध्ययनसूत्र में स्पष्ट कहा है कि धर्म की समीक्षा प्रमा के द्वारा करे, तब से तत्त्व का विश्लेषण करे।^२

इस प्रकार यथार्थ दृष्टिपरव अथ में सम्यग्दर्शन की ज्ञान के पूर्य लेना चाहिए, जब कि श्रद्धापरव अथ में उसे ज्ञान के पश्चात् स्थान देना चाहिए।

बौद्ध विचारणा में ज्ञान और श्रद्धा का सम्बन्ध—बौद्ध विचारणा में सम्यग्दर्शन या सम्यग्दृष्टि शब्द का यथाथ दृष्टिकोणपरव अर्थ स्वीकारा है और अष्टांगिक साधना मार्ग में उसे प्रथम स्थान दिया है। यद्यपि अष्टांग साधना मार्ग में ज्ञान का कोई स्वतंत्र स्थान नहीं है तथापि वह सम्यग्दृष्टि में ही समाहित है। आशिरूप में उसे सम्यक स्मृति के अधीन भी माना जा सकता है। तथापि बौद्ध साधना के विविध मार्ग शील, समाधि, प्रमा में ज्ञान को स्वतंत्र स्थान भा प्रदान करते हैं। चाहे बुद्ध ने आत्मदीप एवं आत्मशरण के स्वर्णिम सूत्र का उदघोष कर श्रद्धा का अपेक्षा स्वावलम्बन का पाठ पढ़ाया हो, फिर भी बौद्ध आचार-दर्शन में श्रद्धा का महत्त्वपूर्ण स्थान सभी युगों में रहा है। सुत्तनिपात में आलम्ब्य यथा के प्रति बुद्ध स्वयं कहते हैं कि मनुष्य का श्रेष्ठ धर्म श्रद्धा है।^३ मनुष्य श्रद्धा से इस संसाररूप बाध को पार करता है।^४ इतना ही नहीं, ज्ञान की उपलब्धि के साधन के रूप में श्रद्धा की स्वीकार करके बुद्ध गीता का विचारणा के अत्यधिक निकट आ जाते हैं। गीता के समान ही बुद्ध सुत्तनिपात में आलम्ब्य यथा से कहते हैं, 'निर्वाण की ओर से जानेवाले ब्रह्मों के धर्म में श्रद्धा रखनवान् अप्रमत्त और विचक्षण पुरुष प्रज्ञा प्राप्त करता है।' 'श्रद्धावात्सल्यमभयं ज्ञानं' और सहजानो लभते पञ्च का शब्द-साम्य दोनों आचार-दर्शन में निकटता देयनवाले विद्वाना के लिए विशेषरूप से द्रष्टव्य है।

लेकिन यदि हम श्रद्धा की आस्था के अर्थ में ग्रहण करते हैं तो बुद्ध की दृष्टि में

१ उत्तराध्ययन, २८।३५

२ वही, २३।२५

३ सुत्तनिपात, १०।२

४ वही, १०।४

५ वही, १०।६

प्रज्ञा प्रथम है और थोड़ा द्वितीय स्थान पर। समुत्तनिकाय में बुद्ध कहते हैं कि थोड़ा पुरुष की साधनी है और प्रज्ञा उम्र पर नियंत्रण करती है।^१ इस प्रकार थोड़ा पर विवेक का स्थान स्वीकार किया गया है। बुद्ध कहते हैं, थोड़ा से ज्ञान बढ़ा है।^२ इस प्रकार बुद्ध की दृष्टि में ज्ञान का महत्त्व अधिक गिना जाता है। यद्यपि बुद्ध थोड़ा व महत्त्व की ओर ज्ञान-प्राप्ति के लिए उनकी आवश्यकता को स्वीकार करते हैं तथापि जहाँ थोड़ा और ज्ञान में सिंगी की श्रेष्ठता का प्रश्न आता है व ज्ञान (प्रज्ञा) की श्रेष्ठता को स्वीकार करते हैं। बोद्ध-गाहित्य में बहुवचन वालाममुत्त भी हमारा प्रमाण है। वालामों को उपदेश देते हुए बुद्ध स्वविवेक का महत्त्वपूर्ण स्थान देते हैं। व कहते हैं हे वालाम! तुम किसी बात को इसलिए स्वीकार मत करो कि यह बात अनुश्रुत है। केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह बात परम्परागत है। केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह बात इसी प्रकार कहा गई है। केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह हमारा धर्म-ग्रन्थ (पिटक) के अनुकूल है। केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह लोक सम्मान है। केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह पाप (पाप्म) सम्मान है। केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि इसका आचार-प्रचार (कथन का रूप) सुन्दर है। केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह हमारा मत व अनुकूल है। केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि कहने वाले का यत्न-व्यय है, केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि कहने वाला श्रमण हमारा पूज्य है। हे वालाम! (अर्थात्) तुम जब आत्मानुभव में अपने आप ही यह जानो कि ये बातें अनुश्रुत हैं ये बातें गंगाप हैं ये बातें विषय-पुरुषों द्वारा निर्मित हैं इन बातों के अनुसार चलने से अशुद्ध होता है दुःख होता है—ता है वालाम! तुम उन बातों को छोड़ दो।^३ बुद्ध का उपपन्नत कथन थोड़ा व ऊपर मानवीय विवेक का श्रेष्ठता का प्रतिपादन है।

लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि बुद्ध मानवीय प्रज्ञा का थोड़ा से पूणतया निमुक्त कर देते हैं। बुद्ध का दृष्टि में ज्ञाननिर्भीत थोड़ा मनुष्य के स्वविवेक रूपी चक्षु का समाप्त कर उस अंधा बना देनी है और थोड़ा विज्ञान ज्ञान मनुष्य का सहाय और तब के महत्त्वपूर्ण में भटका देता है। इस मानवीय प्रकृति का विश्लेषण करते हुए विसुद्धिमार्ग में कहा है कि बलवान् थोड़ाबाग किन्तु मूर्ख प्रज्ञा वाला व्यक्ति बिना साध-भ्रमण हर कही विश्वास कर जाता है और बलवान् प्रज्ञावाला किन्तु मूर्ख थोड़ावाला व्यक्ति कुतर्किक (धूर्त) हो जाता है व औपनि से उत्पन्न होनेवाला रोग के समान ही अगाध्य होता है।^४ इस प्रकार बुद्ध थोड़ा और विवेक के मध्य एक समन्वयवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत करते हैं। उनकी दृष्टि में ज्ञान में एक थोड़ा और थोड़ा से मुक्त ज्ञान ही साधना के क्षेत्र में सच्चा निष्ठा निष्ठा हो सकते हैं।

१ समुत्तनिकाय १।१।५९

२ अंगुत्तरनिकाय ३।६५

३ यही ४।४।१८

४ गाथा, ४।३९

गीता में थढ़ा और ज्ञान का सम्बन्ध—गीता के अनुसार थढ़ा की ही प्रथम स्थान देना हुआ । गीताकार कहता है कि थढ़ावान् ही ज्ञान प्राप्त करता है ।^१ यद्यपि गीता में ज्ञान की महिमा गायी गयी है, लेकिन ज्ञान थढ़ा के ऊपर अपना स्थान नहीं बना पाया है, वह थढ़ा की प्राप्ति का एक साधन ही है । श्रीकृष्ण स्वयं कहते हैं कि निरन्तर मेरे ध्यान में लीन और प्रीतिपूर्वक भजने वाले लोगो को मैं बुद्धियोग प्रदान करता हूँ जिससे वे मुझे प्राप्त हो जाते हैं ।^२ यहाँ ज्ञान को थढ़ा का परिणाम माना गया है । इस प्रकार गीता यह स्वीकार करती है कि यदि साधक मात्र थढ़ा या भक्ति का सम्बल लेकर साधना के क्षेत्र में आगे बढ़े तो तब उसे ईश्वरीय अनुकम्पा के रूप में प्राप्त हो जाता है । कृष्ण कहते हैं कि थढ़ायक भक्तजनों पर अनुग्रह करने के लिए मैं स्वयं उनका अन्तःकरण में स्थित होकर अज्ञानजय अन्धकार को तानकूपी प्रकाश से नष्ट कर देता हूँ ।^३ इस प्रकार गीता में ज्ञान का स्थान पर साधना की दृष्टि से थढ़ा ही प्राथमिक सिद्ध होती है ।

लेकिन जैन विचारणा में यह स्थिति नहीं है । यद्यपि उसमें थढ़ा का काफी माहात्म्य निरूपित है और कभी तो वह गीता के अति निकट आकर यह भी कह देती है कि दर्शन (थढ़ा) की विशुद्धि ने ज्ञान की विशुद्धि हो ही जाती है । अर्थात् थढ़ा के सम्यक् होने पर सम्यक् ज्ञान उपलब्ध हो ही जाता है । फिर भी उसमें थढ़ा ज्ञान और स्वानुभव के ऊपर प्रतिष्ठित नहीं हो सकती । इसके पाछे जा कारण है वह यह कि गीता में थढ़ाई इतना मर्ममय माना गया है कि वह अपन उपासक के हृदय में ज्ञान की आभा को प्रकाशित कर सकता है । जबकि जैन विचारणा में थढ़ाई (उपास्य) उपासक को अपनी ओर से कुछ भी देने में असमर्थ है, साधक को स्वयं ही ज्ञान उपलब्ध करना होता है ।

सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्य का पूर्वापर सम्बन्ध—चारित्र्य और ज्ञान-दर्शन के पूर्वापर सम्बन्ध को लेकर जैन विचारणा में काफी विवाद नहीं है । चारित्र्य की अपेक्षा ज्ञान और दर्शन की प्राथमिकता प्रदान की गई है । चारित्र्य साधना मार्ग में गति है जब ज्ञान साधना पथ का शान्त और दर्शन यह विश्वास जाग्रत करता है कि यह पथ उसे अपने लक्ष्य की ओर ले जानेवाला है । सामान्य पथिक भी यदि पथ के ज्ञान एवं इस दृढ़ विश्वास के अभाव में कि वह पथ उसके वांछित लक्ष्य को जाना है अपने लक्ष्य को प्राप्त नहीं कर सकता, तो फिर आध्यात्मिक साधना मार्ग का पथिक बिना ज्ञान और आस्था (थढ़ा) के कैसे आगे बढ़ सकता है । उत्तराध्यायनसूत्र में कहा गया है कि ज्ञान से (यथाय साधना मार्ग को) ज्ञान दर्शन के द्वारा उस पर विश्वास कर और चारित्र्य से उस साधना मार्ग पर आचरण करता हुआ तब से अपनी आत्मा का परिशासन करे ।^४

१ गीता १०।१०

२ वही, १०।२१

३ विसुद्धिमन्य, ८।४७

४ उत्तराध्यायन, २।८३५

यद्यपि लक्ष्य के पान के लिए चारित्र्यरूप प्रयास आवश्यक है लेकिन प्रयास को लक्ष्य-मुख और सम्यग् होना चाहिए। मात्र अच्छे प्रयासों से लक्ष्य प्राप्त नहीं होता। यदि व्यक्ति का दृष्टिकोण यथाय नहीं है तो पान यथाय नहीं होगा और पान के यथाय नहीं होने पर चारित्र्य या आचरण भी यथाय नहीं होगा। इसलिये जैन आगमों में चारित्र्य (श्रद्धा) की प्राथमिकता बताने हुए कहा गया है कि सम्यक्-चरित के अभाव में सम्यक्-चारित्र्य नहीं होता।^१ भक्तपरिज्ञा में कहा गया है कि दर्शन से भ्रष्ट (पतित) ही वास्तविक भ्रष्ट है चारित्र्य से भ्रष्ट भ्रष्ट नहीं है क्योंकि जो दर्शन में मुक्त है वह संसार में अधिक परिभ्रमण नहीं करता जबकि दर्शन में भ्रष्ट व्यक्ति संसार में मुक्त नहीं होता। कदाचिन् चारित्र्य से रहित मित्र भी हो जावे लेकिन दर्शन से रहित कभी भी मुक्त नहीं होता^२। वस्तुतः दृष्टिकोण या श्रद्धा ही एक ऐसा तत्त्व है जो व्यक्ति के पान और आचरण का गहरी नींव निर्माण करता है। आचार्य भगवान् आचार्यगणित्युक्ति में कहते हैं कि सम्भव दृष्टि से ही तप पान और आचरण सफल होता है।^३ सत आनन्दपन दर्शन की महत्ता को सिद्ध करते हुए अनन्तजिन के स्तवन में कहते हैं—

बुद्ध श्रद्धा बिना सब निरिया करो

छार (राग) पर आपणु सह जाणो र।

बौद्ध धर्म और गीता का दृष्टिकोण—जन्मान्तरण के समान बौद्ध-दण्ड और गीता में भी श्रद्धा को आचरण का पूर्ववर्ती माना गया है। समुत्तनिकाय में बुद्ध कहा है कि श्रद्धा पूर्वक दिया हुआ दान ही प्रशंसनीय है।^४ आचार्य भगवान् और आनन्दपन तथा भगवान् बुद्ध के उपपद्यत शिष्याण के समान ही गीता में श्रीकृष्ण कहते हैं कि हे अर्जुन, बिना श्रद्धा के किया हुआ हवन किया हुआ दान तथा दान तथा भी जो कुछ भी किया हुआ कम है वह सभी असत (असम्भव) कहा जाता है वह—न तो हन नैव में लाभदायक है न परलोभ न।^५ उत्तिरोय उपनिषद् में भी यही कहा गया है कि जो भी दानाणि कम करना चाहिए उन्हें श्रद्धापूर्वक ही करना चाहिए अश्रद्धापूर्वक नहीं।^६ इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन बौद्ध और बौद्ध परम्पराएं आचरण के पूर्व श्रद्धा को स्थान देती हैं। वस्तुतः श्रद्धा आचरण के अन्तर्गत् में निहित एक ऐसा तत्त्व है जो कम को उचितता प्रदान करता है। नतिर जीवन के क्षेत्र में वह एक आन्तरिक अनुशासक रूप में कार्य करता है और इसलिए वह कम से प्रथम है।

सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य की पूर्वापरता—जैन विचारका न चारित्र्य को पान के बाद ही रखा है। द्वावकालिकभूत में कहा गया है कि जो जीव और अजीव के

१ उत्तराध्ययन २८।२९

२ आचार्यगणित्युक्ति २२१

५ गीता, १७।२८

३ भक्तपरिज्ञा ६५ ६६

४ समुत्तनिकाय १।१।३३

५ उत्तिरोय उपनिषद् शिक्षावल्ली

स्वरूप को नहीं जानता, ऐसा जीव और अजीव के विषय में अनानी साधक क्या धर्म (सम्यग्) का आचरण करता ?^१ उत्तराध्यायनसूत्र में भी यही कहा है कि सम्यग्ज्ञान के अभाव में सदाचरण नहीं होता।^२ इस प्रकार जैन-दर्शन पाप को चारित्र्य के पूर्व मानता है। जैन दार्शनिक यह तो स्वीकार करते हैं कि सम्यक् आचरण के पूर्व सम्यक् ज्ञान का होना आवश्यक है, फिर भी वे यह स्वीकार नहीं करते हैं कि अवलोकित ज्ञान ही मुक्ति का साधन है। पाप आचरण का पूर्ववर्ती अवश्य है यह भी स्वीकार किया गया है कि ज्ञान के अभाव में चारित्र्य सम्यक् नहीं हो सकता।^३ लेकिन यह प्रश्न विचारणीय है कि क्या ज्ञान ही मोक्ष का मूल हेतु है ?

साधन-त्रय में ज्ञान का स्थान—जैनाचार्य अमृतचन्द्रसूरि ज्ञान की चारित्र्य से पूर्वता को सिद्ध करते हुए एक चरम गोमा स्पष्ट कर रहे हैं। वे अपनी समयसारटीका में लिखते हैं कि ज्ञान ही मोक्ष का हेतु है, क्योंकि ज्ञान का अभाव होने से अनानियता में अन्तरंग धर्म, नियम, सत्ताचरण और तपस्या आदि की उपस्थिति होते हुए भी मोक्ष का अभाव है। क्योंकि अनान तो बन्ध का हेतु है जबकि ज्ञानी में ज्ञान का सद्भाव होने से बाह्य धर्म, नियम, सदाचरण, तप आदि की अनुपस्थिति होने पर भी मोक्ष का सद्भाव है।^४ आचार्य गज्जर भी यह मानते हैं कि एक ही काय ज्ञान के अभाव में बन्धन का ज्ञान और ज्ञान की उपस्थिति में मोक्ष का हेतु होता है। इसमें यही सिद्ध होता है कि कम नहीं, ज्ञान ही मोक्ष का हेतु है।^५ आचार्य अमृतचन्द्र भी ज्ञान का त्रिविध साधनों में प्रमुख मानते हैं। उनकी दृष्टि में सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य भी ज्ञान के ही रूप हैं। वे लिखते हैं कि मोक्ष के कारण सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य है। जीवादि तत्त्वों के यथायथ श्रद्धान रूप से ताजो ज्ञान है यह तो सम्यग्दर्शन है और उनका ज्ञान-स्वभाव से ज्ञान होना सम्यग्ज्ञान है तथा रागादि के त्याग-स्वभाव से ज्ञान का होना सम्यक्चारित्र्य है। इस प्रकार ज्ञान ही परमावश्यक मोक्ष का कारण है।^६ यहाँ पर आचार्य ज्ञान और चारित्र्य को ज्ञान के अन्तर्गत पक्षा के रूप में सिद्ध कर मात्र ज्ञान को ही साधन का हेतु सिद्ध करते हैं। उनके दृष्टिकोण के अनुसार दर्शन और चारित्र्य भी ज्ञानात्मक हैं, ज्ञान की ही पर्यायें हैं। यद्यपि यहाँ हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि आचार्य मात्र ज्ञान की उपस्थिति में मोक्ष के सद्भाव की कल्पना करते हैं, फिर भी वे अन्तरंग चारित्र्य की उपस्थिति से इन्कार नहीं करते हैं। अन्तरंग चारित्र्य तो वर्याय आदि के धर्म के रूप में सभी साधकों में उपस्थित होता है। साधक और साध्य विवेचन में हम देखते हैं कि साधन आत्मा पारमार्थिक दृष्टि से ज्ञानमय ही है

१ दशवक्त्रालिख ४।१२

२ उत्तराध्यायन २।१३०

३ व्यवहारभाष्य, ७।२१७

४ समयसारटीका, १५३

५ गीता (गा०), अ० ५ पीठिका

६ समयसारटीका, १५५

और वही ज्ञानमय आत्मा उसका साध्य है। इस प्रकार ज्ञानस्वभावमय आत्मा ही मोक्ष का उपादान कारण है। क्योंकि जो ज्ञान है वह आत्मा है और जो आत्मा है वह ज्ञान है। अतः मोक्ष का हेतु ज्ञान ही मिष्ट होता है।^१

इस प्रकार जन आचार्यों ने साधन त्रय में ज्ञान का अत्यधिक महत्त्व दिया है। आचार्य अमृतचन्द्र का उपयुक्त दृष्टिकोण तो जन ज्ञान को छुड़कर वे निकट खड़ा कर देता है। फिर भी यह मानना कि जन दृष्टि में ज्ञान ही मात्र मुक्ति का साधन है जन विचारणा के मौलिक मतव्यस से दूर होना है। यद्यपि जन साधना में ज्ञान मोक्ष-प्राप्ति का प्राथमिक एवं अनिवार्य कारण है फिर भी वह एक मात्र कारण नहीं माना जा सकता। ज्ञानाभावे में मुक्ति सम्भव नहीं है किन्तु मात्र ज्ञान से भी मुक्ति सम्भव नहीं है। जन आचार्यों ने ज्ञान का मुक्ति का अनिवार्य कारण स्वीकार करते हुए यह बताया कि श्रद्धा और चारित्र्य का आत्मोन्मुख एवं सम्यक् होने के लिए ज्ञान महत्त्वपूर्ण तत्त्व है। सम्यग्ज्ञान के अभाव में श्रद्धा अथवा श्रद्धा होगी और चारित्र्य या सदाचरण एक ऐसी कामजा मुद्रा के समान होगा जिसका आह बाह्य मूल्य हो लेकिन आन्तरिक मूल्य शून्य ही है। आचार्य कुण्डल जो ज्ञानवाणी परम्परा का प्रतिनिधित्व करते हैं वे भी स्पष्ट कहते हैं कि कोर ज्ञान से निर्वाण नहीं होता यदि श्रद्धा न हो और केवल श्रद्धा से भी निर्वाण नहीं होता यदि समय (महाचरण) न हो।^२

जन-दार्शनिक छुड़कर के समान न तो यह स्वीकार करते हैं कि मात्र ज्ञान से मुक्ति हो सकती है न रामानुज प्रभृति भक्तिमार्ग के आचार्यों के समान यह स्वीकार करते हैं कि मात्र भक्ति से मुक्ति होती है। उन्हें भीमासा दर्शन की यह मायता भी बाह्य नहीं है कि मात्र क्रम से मुक्ति हो सकती है। वे तो श्रद्धासमन्वित ज्ञान और क्रम दोनों से मुक्ति की सम्भावना स्वीकार करते हैं।

सम्यग्ज्ञान, सम्यग्चारित्र्य और सम्यक्साधन का पूर्वोक्त सम्यक् भी ऐकान्तिक नहीं— जैन विचारणा के अनुसार साधन त्रय में एक क्रम तो माना गया है यद्यपि इस क्रम को भी ऐकान्तिक रूप में स्वीकार करना उसका स्वाभाव की धारणा का अतिव्रमण ही होगा। क्योंकि जहाँ आचरण के सम्यक् होने के लिए सम्यग्ज्ञान और सम्यग्दर्शन आवश्यक हैं वहीं दूसरी ओर सम्यग्ज्ञान एवं दर्शन की उपलब्धि के पूर्व भी आचरण का सम्यक् हाथ आवश्यक है। जनदर्शन के अनुसार जबतक तीव्रतम (अनन्तानुबन्धा) त्रयो मान, माया और लोभ चार बपाये सम्प्राप्त नहीं होती तब तक सम्यक् दर्शन और ज्ञान भी प्राप्त नहीं होता। आचार्य फिर भी ज्ञान की प्राप्ति के पूर्व ब्रह्म का होना आवश्यक माना है। इस प्रकार सदाचरण और समय के तत्त्व सम्यक् दर्शन और ज्ञान की

१ समयसार १०

२ समयसारटीका, १५१

३ प्रवचनसार चारित्र्याधिकार ३

उपलब्धि के पूर्ववर्ती भी सिद्ध होने हैं। दूसरे, इस क्रम या प्रगतिपरता के आधार पर भी साधन-त्रय में किसी एक को श्रेष्ठ मानना और दूसरे को गौण मानना जैनदर्शन को स्वीकृत नहीं है। वस्तुतः साधन त्रय मानवीय चेतना के तीन पक्षों के रूप में ही साधना मार्ग का निर्माण करते हैं। चेतना के इन तीन पक्षों में जसी पारस्परिक प्रभावकता और अवियोज्य सम्बन्ध रहा है वसी ही पारस्परिक प्रमान्यता और अवियोज्य सम्बन्ध इन तीनों पक्षों में भी है।

ज्ञान और क्रिया के सहयोग से मुक्ति—साधना मार्ग में ज्ञान और क्रिया (विहित आचरण) के श्रेष्ठत्व का लक्ष्य विवाद चला आ रहा है। वैदिक युग में जहाँ विहित आचरण की प्रधानता रही है वहीं औपनिषदिन युग में ज्ञान पर बल दिया जाने लगा। भारतीय चिन्तकों के समक्ष प्राचीन समय में ही यह समस्या रहा है कि ज्ञान और क्रिया के बीच साधना का क्या संबंध क्या है? जैन परम्परा में प्रारम्भ से ही साधना मार्ग में ज्ञान और क्रिया का सम्बन्ध विधा है। पाश्चान्तरिक के पूर्ववर्ती युग में जब श्रमण परम्परा दृष्टान्त परक तप-साधना में और वैदिक परम्परा यज्ञयागपरक क्रियाकाण्डों में ही साधना का इतिवृत्ति मानकर साधना के मात्र आचरणात्मक पक्ष पर बल देने लगी थी, तो उन्होंने उसे ज्ञान में समन्वित ऋतु का प्रयास किया था। महावीर और उनके बाद जैन विचारकों ने भी ज्ञान और आचरण दोनों में समन्वित साधना-पथ का उपदेश दिया। जैन विचारकों का यह स्पष्ट निर्देश था कि मुक्ति न तो मात्र ज्ञान से प्राप्त हो सकती है और न केवल आचरण से। ज्ञानमार्गी औपनिषदिन एवं सांख्य परम्पराओं की समाक्षा करते हुए उत्तराध्ययन सूत्र में स्पष्ट कहा गया कि कुछ विचारक मानते हैं कि पाप का त्याग किए बिना ही मात्र आत्मतत्त्व (यथायथा) का ज्ञानकर ही आत्मा सभी दुःखों से छूट जाती है—लेकिन वे धन और मुक्ति के सिद्धांत में विश्वास करने वाले वे विचारक समय का आचरण नहीं करते हुए केवल वचनों से ही आत्मा की आत्मासन देते हैं।^१ सूत्रकतांग में कहा है कि मनुष्य चाहे वह ब्राह्मण हो, भिक्षुक हो, अनेक शास्त्रों का ज्ञानकर हो अथवा अपने का धार्मिक प्रवृत्त करता है। यदि उसका आचरण अच्छा नहीं है तो वह अपने कर्मों के कारण दुःख ही होगा। अनेक भाषाओं एवं शास्त्रों का ज्ञान आत्मा को धरणभूत नहीं होता। मात्रादि विद्या भी उसे जैसे वचा मकता है? अमर आचरण में अमरवत् अपने आप को पंडित मानने वाले लोग वस्तुतः मूर्ख हैं।^२ आवश्यकनिमित्त में ज्ञान और चारित्र्य के पारस्परिक सम्बन्ध का विवेचन विस्तृत रूप में है। उसके कुछ अंश इस समस्या का हल खोजने में हमारे सहायक हो सकेंगे। निमित्तकार आचार्य भद्रबाहु कहते हैं कि आचरणविहीन अनेक शास्त्रों के पाठों भी ससार-गमूद से पार नहीं होते। मात्र शास्त्रीय ज्ञान से, बिना आचरण के कोई

१ उत्तराध्ययन, ६।९।१०

२ सूत्रकृतांग, २।१।७

३ उत्तराध्ययन, ६।१।१

मुक्ति प्राप्त नहीं कर सकता। जिस प्रकार निपुण बालक भी वायु या गति की क्रिया के अभाव में जहाज को इच्छित किनारे पर नहीं पहुँचा सकता वैसे ही ज्ञानी आत्मा भी तप-संयम रूप सत्साधन के अभाव में मोक्ष प्राप्त नहीं कर सकता।^१ मात्र ज्ञान लेने से काय सिद्धि नहीं होती। तैरना जानते हुए भी कोई कायचेष्टा नहीं करे तो डूब जाता है वैसे ही साधना को जानने हुए भी जो धर्म का आचरण नहीं करता वह डूब जाता है।^२ जैसे चन्दन देने वाला चन्दन से लाभान्वित नहीं होता, मात्र भार-वाहक ही बना रहता है वैसे ही आचरण से हीन ज्ञानी ज्ञान के भार का वाहक मात्र है इसमें उसे कोई लाभ नहीं होता।^३ ज्ञान और क्रिया के पारस्परिक सम्बन्ध को लोकप्रसिद्ध अथ-पगु 'याद के आधार पर स्पष्ट करते हुए आचार्य निम्नलिखित हैं कि जैसे वन में दावानल लगने पर पगु उस देखने हुए भी गति के अभाव में जल भरता है और अग्नि सम्पन्न मात्र न खोज पाने के कारण जल भरता है वैसे ही आचरणविहीन ज्ञान पगु के समान है और ज्ञानविहीन आचरण अग्नि के समान है। आचरणविहीन ज्ञान और ज्ञानविहीन आचरण दोनों निरर्थक हैं और सत्सार रूपी दावानल से साधक को बचाने में असमर्थ है। जिस प्रकार एक चक्र से रथ नहीं चलता, अकेला अग्नि अकेला पगु इच्छित साध्य तक नहीं पहुँचते, वैसे ही मात्र ज्ञान अथवा मात्र क्रिया से मुक्ति नहीं होती बरन् दोनों के सहयोग से मुक्ति होती है।^४ भगवद्गीता में ज्ञान और क्रिया के सम्बन्ध को स्वीकार करने की विचारणा को निम्नलिखित विचारणा कहा गया है। 'महावीर न साधक की दृष्टि से ज्ञान और क्रिया के पारस्परिक सम्बन्ध की एक चतुर्भुजा का कथन इसी सप्तम में किया है—

- १ कुछ व्यक्ति ज्ञान सम्पन्न हैं लेकिन चारित्र-सम्पन्न नहीं हैं।
- २ कुछ व्यक्ति चारित्र सम्पन्न हैं लेकिन ज्ञान सम्पन्न नहीं हैं।
- ३ कुछ व्यक्ति न ज्ञान सम्पन्न हैं न चारित्र सम्पन्न हैं।
- ४ कुछ व्यक्ति ज्ञान सम्पन्न भी हैं और चारित्र-सम्पन्न भी हैं।

महावीर न इनमें से कच्चा साधक उसे ही कहा जो ज्ञान और क्रिया धृत और शील दोनों में सम्पन्न है। इसी को स्पष्ट करने के लिए एक निम्न रूपक भी दिया जाता है—

- १ कुछ मुद्राएँ ऐसी होती हैं जिनमें धातु भी छोटी है मुद्राकन भी ठीक नहीं है।
- २ कुछ मुद्राएँ ऐसी होती हैं जिनमें धातु तो गूढ़ है लेकिन मुद्राकन ठीक नहीं है।
- ३ कुछ मुद्राएँ ऐसी हैं जिनमें धातु अगूढ़ है लेकिन मुद्राकन ठीक है।
- ४ कुछ मुद्राएँ ऐसी हैं जिनमें धातु भी गूढ़ है और मुद्राकन भी ठीक है।

१ आवश्यकनिमुक्ति १५ ७

२ वही ११५१ ५४

३ वही, १००

४ वही १०१ १०२

५ भगवद्गीता ८।१०।४१

तिराकुल, निद्रा और निर्विकल्प दशा का सूचक है। समत्व योग जीवन के विविध पथों में एक ऐसा साग सन्तुलन है जिसमें न केवल चैतसिक् एवं व्यक्तिक जीवन के संघर्ष समाप्त होते हैं, बल्कि सामाजिक जीवों के संघर्ष भी समाप्त हो जाते हैं, शर्त यह है कि समाज के सभी मन्स्य उसकी साधना में प्रयत्नशील हों।

समत्वयोग में इन्द्रियाँ अपना कार्य तो करती हैं, लेकिन उनमें भोगासक्ति नहीं होती है और न इन्द्रियों के त्रिपया की अनुभूति चेतना में राग और द्वेष को जन्म देती है। चिन्तन तो होता है, किन्तु उससे पक्षवाद और वैचारिक दुराग्रहा का निर्माण नहीं होता। मन अपना कार्य तो करता है, लेकिन वह चेतना के सम्मुख जिसे प्रस्तुत करता है, उसे रंगीन नहीं बनाता है। आत्मा विशुद्ध द्रष्टा होता है। जीवन के सभी पक्ष अपना अपना कार्य विशुद्ध रूप में बिना किसी मध्य के करते हैं।

मनुष्य का अपने परिवेश के साथ जो संघर्ष है उसके कारण के रूप में जैविक आवश्यकताओं की पूर्ति इतनी प्रमुख नहीं है जितनी कि व्यक्ति की भागासक्ति। संघर्ष की तीव्रता आसक्ति की तीव्रता के साथ बढ़ती जाती है। प्रकृत-जीवन जीना न तो इतना जटिल है और न इतना संघर्षपूर्ण ही। व्यक्ति का आंतरिक संघर्ष जो उसकी विभिन्न आकांक्षाओं और वासनाओं के कारण होता है उसके पीछे भी व्यक्ति की तुल्यता या आसक्ति ही प्रमुख है।

इसी प्रकार वैचारिक जगत् का सारा संघर्ष आग्रह, पक्ष या दृष्टि के कारण है। बाद, पक्ष या दृष्टि एक ओर सत्य को सीमित करती है दूसरी ओर आग्रह से सत्य के अर्थ अनन्त पहलू आवृत्त रह जाते हैं। भोगासक्ति स्वार्थ की सकीर्णता को जन्म देती है और आग्रहवृत्ति वैचारिक सकीर्णता को जन्म देती है। सकीर्णता चाहे वह हितों की हो या विचारों की, संघर्ष को जन्म देती है। समस्त सामाजिक संघर्षों के मूल में यही हितों की या विचारों की सकीर्णता काम कर रही है।

जब आसक्ति, लोभ या राग के रूप में पक्ष उपस्थित होता है तो द्वेष या घृणा के रूप में प्रतिपक्ष भी उपस्थित हो जाता है। पक्ष और प्रतिपक्ष को यह उपस्थिति आंतरिक संघर्ष का कारण होती है। समत्वयोग राग और द्वेष के द्वा द्वे से ऊपर उठाकर वीतरागता की ओर ले जाता है। यह आन्तरिक सन्तुलन है। व्यक्ति के लिए यह आंतरिक सन्तुलन ही प्रमुख है। आंतरिक सन्तुलन की उपस्थिति में बाह्य जागतिक विमर्श प्रकट नहीं कर सके हैं।

जब व्यक्ति आंतरिक सन्तुलन में युक्त होता है तो उसके आचार विचार और व्यवहार में भी यह सन्तुलन प्रकट हो जाता है। उसका कोई भी व्यवहार या आचार बाह्य असन्तुलन का कारण नहीं बनता है। आचार और विचार हमारे मन के बाह्य प्रकटन हैं, व्यक्ति के मानस का बाह्य जगत् में प्रतिबिम्ब है। जिसमें आंतरिक सन्तुलन या समत्व है, उसके आचार और विचार भी समत्वपूर्ण होते हैं। इतना ही नहीं,

यह विवश-व्यवहार में एक साधन समुत्पन्न स्थापित करने के लिए भी प्रयत्नगत होता है। उसका समुत्पन्न यन्त्रित्व विश्व-व्यवहार को प्रभावित भी करता है एवं उसका द्वारा सामाजिक जीवन का निर्माण भी हो सकता है। फिर भी सामाजिक जीवन में ऐसी व्यक्तित्व एक मात्र कारक नहीं होता। अतः उसके प्रयास सम्बन्धी सफलता यह अनिवार्य नहीं है। सामाजिक समत्व की स्थापना ममत्वयोग का साध्य तो है। लेकिन उसका निम्न व्यक्तिगत समत्व पर नहीं बरतू समाज के सभी सदस्यों के सामूहिक प्रयत्नों पर निर्भर है। फिर भी समत्व योगी के व्यवहार से न तो सामाजिक सघर्ष उत्पन्न होता है और न बाह्य सघर्षों क्षत्रताओं और कठिनाईयों से यह अपने मानस को विचलित होने देता है। समत्वयोग का मूल वेद आंतरिक समुत्पन्न या समत्व है जो कि राग और द्वेष के प्रहाण से उपलब्ध होता है।

समत्व योग भारतीय साधना का वैद्रीय सत्त्व है। लेकिन इस समत्व की उपलब्धि कष्ट हो सकती है यह विचारणीय है। सबप्रथम तो जैन बौद्ध एवं गीता के आधार दर्शन समत्व की उपलब्धि के लिए विविध साधना पथ का प्रतिपादन करते हैं। अतना के ज्ञान, भाव और सकल्प पथ को समत्व से युक्त या सम्पन्न बनाने हेतु जहाँ जैन दर्शन सम्पन्न ज्ञान सम्पन्न दर्शन और मय्यक चारित्र्य का प्रतिपादन करता है वहीं बौद्ध दर्शन प्रज्ञा शाल और समाधि का और गीता ज्ञानयोग कर्मयोग और भक्तियोग का प्रतिपादन करती है। बस इतना ही नहीं अपितु इन आधार दर्शनों ने हमारे व्यावहारिक और सामाजिक जीवन की समस्या के लिए भी कुछ निम्न निर्देशक सूत्र प्रस्तुत किए हैं। हमारे व्यावहारिक जीवन की विषमताएँ तीन हैं—१ आसक्ति २ आग्रह और ३ अधिकार भावना। यहाँ व्यक्तिगत जीवन की विषमताएँ सामाजिक जीवन में बग विद्वेष शोषकवृत्ति और धार्मिक एवं राजनयिक भताघता को मिला देती है और परिणाम स्वरूप हिंसा युद्ध और बग सघर्ष पनपते हैं। इन विषमताओं के कारण उदभूत सघर्षों को हम चार भागों में विभाजित कर सकते हैं—

(१) व्यक्ति का आंतरिक सघर्ष—जो आर्त्ता और वासना के मध्य है यह इच्छाओं का सघर्ष है। इसे चतसिक विषमता कहा जा सकता है। इसका सम्बन्ध व्यक्ति स्वयं से है।

(२) व्यक्ति और वातावरण का सघर्ष—व्यक्ति अपनी आंतरिक आवश्यकताओं और अन्य इच्छाओं की पूर्ति बाह्य जगत में करता है। अनन्त इच्छा और सीमित पूर्ति के साधन में सघर्ष को जन्म देता है। यह आर्थिक सघर्ष अथवा मनो भौतिक सघर्ष है।

(३) व्यक्ति और समाज का सघर्ष—व्यक्ति अपने अधिकार की तुष्टि समाज में करता है उस अधिकार को पोषण देने के लिए जनक मिथ्या विश्वासों का समाज में सृजन करता है। यहाँ वचारिक सघर्ष का जन्म होता है। ऊँच-नीच का भाव, धार्मिक भताघता और विभिन्न वाद उसी के परिणाम हैं।

(४) समाज और समाज का सधय—जब व्यक्ति सामाज्य हितों और सामाज्य वैचारिक विश्वासा के आधार पर समूह या गुट बनाता है तो सामाजिक संघर्षों का उदय होता है। इसका आधार आर्थिक और वैचारिक दोनों ही हो सकता है।

समत्वयोग का व्यवहार पक्ष और जैन दृष्टि

जसा कि हमने पूर्व में देखा कि इन समग्र संघर्षों का मूल हेतु आसक्ति, आग्रह और रागहृत्ति में निहित है। अतः जैन दार्शनिकों ने उनके निराकरण के हेतु अनासक्ति, अनाग्रह, अहिंसा तथा असंघर्ष के सिद्धांतों का प्रतिपादन किया। वस्तुतः व्यावहारिक दृष्टि से वित्तवृत्ति का समत्व अनासक्ति या वीतरागता में, बुद्धि का समत्व अनाग्रह या अनेकांत में और आचरण का समत्व अहिंसा एवं अपरिग्रह में निहित है। अनासक्ति, अनेकांत, अहिंसा और अपरिग्रह के सिद्धांत ही जनदर्शन में समत्वयोग की साधना के चार आधार स्तम्भ हैं। जन-दर्शन के समत्वयोग की साधना को व्यावहारिक दृष्टि से निम्न प्रकार प्रस्तुत किया जा सकता है—

समत्वयोग के निष्ठासूत्र

(अ) सधय के निराकरण का प्रयत्न ही जीवन के विकास का सच्चा अर्थ—समत्व योग का पहला सूत्र है सधय नहीं, सधय या तनाव को समाप्त करना ही वैयक्तिक एवं सामाजिक जीवन की प्रगति का सच्चा स्वरूप है। अस्तित्व के लिए सधय के स्थान पर जैन-दर्शन सधय के निराकरण में अस्तित्व का सूत्र प्रस्तुत करता है। जीवन सधय में नहीं बरन उससे निराकरण में है। जन-दर्शन ने तो इस सिद्धान्त में आस्था रखता है कि जीवन के लिए सधय आवश्यक है और न यह मानता है कि “जीओ और जीते दो” का नारा ही पर्याप्त है। उसका सिद्धांत है जीवन के लिए जीवन का विनाश नहीं, बरन जीवन के द्वारा जीवन का विकास या कल्याण (परस्परप्रेमही जीवनात्म—तत्त्वापसूत्र) जीवन का नियम सधय का नियम नहीं बरन परस्पर सहकार का नियम है।

(ब) सभी मनुष्यों की मौलिक समानता पर आस्था —आत्मा की दृष्टि से सभी प्राणी समान हैं, यह जन-दर्शन की प्रमुख भावना है। इसके साथ ही जन आचार्यों ने मानव जाति की एकता को भी स्वीकार किया है। वन जाति, सम्प्रदाय और आर्थिक आधारों पर मनुष्यों में भेद करना मनुष्यों की मौलिक समता को दृष्टि से ओझल करना है। सभी मनुष्य, मनुष्य-समाज में समान अधिकारों से युक्त हैं। यह निष्ठा साम्ययोग के सामाजिक सन्तान का आवश्यक अंग है। इसका मूल में सभी मनुष्यों को समान अधिकार से युक्त समझने की धारणा रही हुई है। यह सामाजिक न्याय का आधार है जो सामाजिक सधय को समाप्त करता है।

समत्वयोग के विधा-व्ययन के चार सूत्र—

(१) वृत्ति में अनासक्ति —अनासक्ति जीवन-दृष्टि का निर्माण यह समत्वयोग की

साधना का प्रथम सूत्र है। अहंकार, ममत्व और सूक्ष्मा का विसर्जन समत्व व गज्जन के लिये आवश्यक है। अनामकत वृत्ति में ममत्व और अहंकार दोनों का पूर्ण समपण आवश्यक है। जब तक अहं और ममत्व बना रहेगा, समत्व की उपलब्धि सम्भव नहीं होगी क्योंकि राग ने साथ द्वेष अपरिहाय रूप स जुड़ा हुआ है। जितना अहम् और ममत्व का विसर्जन होगा उतना ही समत्व का सञ्जन होगा। अनासक्ति-चतुर्ति संधप का निराकरण करती है एवं चतुर्गुण समत्व का आधार है। त्रिना चतुर्गुण समत्व के सामाजिक जीवन में साम्य की उद्भाषना नहीं हो सकती।

(२) विचार में अनाग्रह — जैनशास्त्र के अनुसार आग्रह एकांत है और इसलिये मिथ्यात्व भी है। वैचारिक अनाग्रह समत्वयोग की एक अनिवार्यता है। आग्रह वैचारिक हिंसा भी है वह दूसरे के सत्य को अस्वीकार करता है तथा समग्र वैचारिक सम्प्रदायों एवं कालों का निर्माण कर वैचारिक संधप की भूमिका तयार करता है। अतः वैचारिक समन्वय और वैचारिक अनाग्रह समत्वयोग का एक अपरिहाय अंग है। यह वैचारिक संधप को समाप्त करता है। जनशान इसे अनवातवाद या स्वाश्रय के रूप में प्रस्तुत करता है।

(३) वैयक्तिक जीवन में असग्रह — अनामकत वृत्ति की व्यावहारिक जीवन में उतारने के लिये असग्रह आवश्यक है। यह वैयक्तिक अनासक्ति का समाज-जीवन में व्यक्ति के द्वारा दिया गया प्रमाण है और सामाजिक समता के निर्माण की आवश्यक कड़ी भी है। सामाजिक जीवन में आर्थिक विषमता का निराकरण असग्रह की वैयक्तिक साधना के माध्यम से ही सम्भव है।

(४) सामाजिक आचरण में अहिंसा — जब पारस्परिक व्यवहार अहिंसा पर अनिवार्य होगा सभी सामाजिक जीवन में शान्ति और साम्य सम्भव होंगे। जनशान के अनुसार अहिंसा का मूल आधार आत्मवत् दृष्टि है और अहिंसा की व्यवहार्यता अनासक्ति पर निर्भर है। वृत्ति में जितनी अनासक्ति होगी, व्यवहार में उतनी ही अहिंसा प्रगट होगी। जैन आचार्यों की दृष्टि में अहिंसा केवल निषेधात्मक नहीं है बल्कि वह विधात्मक भी है। मत्ता और कर्मा उसके विनायक पहलू हैं। अहिंसा सामाजिक संधप का निराकरण करती है।

इस प्रकार जनशान के अनुसार वृत्ति में अनासक्ति, विचार में अनकान्त अनाग्रह, वैयक्तिक जीवन में असग्रह और सामाजिक जीवन में अहिंसा यही समत्वयोग की साधना का व्यावहारिक पक्ष है।

त्रिविध साधना-मार्ग

जन दर्शन मोक्ष की प्राप्ति के लिए त्रिविध साधना मार्ग प्रस्तुत करता है। तत्त्वायसूत्र के प्रारम्भ में ही कहा है सम्यग्ज्ञान सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्य मोक्ष का मार्ग है।^१ उत्तराध्ययनसूत्र में सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दर्शन सम्यक्चारित्र्य और सम्यक् तप ऐसे चतुर्विध मोक्ष मार्ग का भी विधान है।^२ जैन आचार्यों ने तप का अन्तर्भाव चारित्र्य में किया है और इसलिए परवर्ती साहित्य में इसी त्रिविध साधना मार्ग का विधान मिलता है। उत्तराध्ययन में भी पाँच दर्शन और चारित्र्य के रूप में त्रिविध साधना पथ का विधान है। आचार्य बृद्धकृत् ने समयसार एवं नियमसार में आचार्य अमृतचन्द्र ने पुरुषार्थमिद्ध्युपाय में आचार्य हेमचन्द्र ने योगशास्त्र में त्रिविध साधना पथ का विधान किया है।

त्रिविध साधना-मार्ग ही क्यों?—यह प्रश्न उठ सरता है कि त्रिविध साधना मार्ग का ही विधान क्यों किया गया है? वस्तुतः त्रिविध साधना मार्ग का विधान में पूर्ववर्ती ऋषियों एवं आचार्यों का गहन मनोवैज्ञानिक सूक्ष्म रहस्य है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से मानवीय चेतना के तीन पक्ष माने गये हैं—ज्ञान भाव और स्वभाव। त्रिविध जीवन का साध्य चेतना के इन तीनों पक्षों का विकास माना गया है। अतः यह आवश्यक ही था कि इन तीनों पक्षों के विकास के लिए त्रिविध साधना-पथ का विधान किया जाय। चेतना के भावात्मक पक्ष का सम्यक् बनाने के लिए एवं उत्तर सहा विरासत के लिए सम्पद्दर्शन या श्रद्धा की साधना का विधान किया गया। इस प्रकार ज्ञानात्मक पक्ष के लिए ज्ञान का और स्वल्पात्मक पक्ष के लिए सम्यक्चारित्र्य का विधान है। इस प्रकार हम देखते हैं कि त्रिविध साधना-पथ का विधान का पाछे एक मनोवैज्ञानिक दृष्टि रही है।

बौद्ध धर्म में त्रिविध साधना मार्ग—बौद्ध दर्शन में भी त्रिविध साधना मार्ग का विधान है। प्राचीन बौद्ध ग्रंथों में इसी का विधान अधिक है। बस बुद्ध ने अष्टांग मार्ग का भी प्रतिपादन किया है। लेकिन यह अष्टांग मार्ग भी त्रिविध साधना मार्ग में ही अन्तर्भूत है। बौद्ध दर्शन में त्रिविध साधना मार्ग के रूप में शील, समाधि और प्रज्ञा का विधान है। वही वही शील समाधि और प्रज्ञा के स्थान पर वीर्य, श्रद्धा और प्रज्ञा का भी विधान है।^३ वस्तुतः वीर्य शील का और श्रद्धा समाधि की प्रतीक है।

१ तत्त्वायसूत्र १।१

२ उत्तराध्ययन २।१२

३ (अ) अल्पि सद्धा ततो विरिय पञ्चा च मम विज्जति।—सुत्तनिपात २।८

(ब) सम्बुद्धा सील सम्पन्नो (इति भगवा) पञ्चवा सुसमाहितो।

अज्जसचिन्ती सतिमा बोधं वरति दुत्तर ॥—सुत्तनिपात ९।

श्रद्धा और समाधि दोनों समान इसलिए हैं कि ज्ञान में चित्त विवर्त्य नहीं होता है। समाधि या श्रद्धा को सम्यक दर्शन में और प्रज्ञा को सम्यक ज्ञान से तुलनीय माना जा सकता है। बौद्ध दर्शन का अष्टांग मार्ग सम्यक-दृष्टि, सम्यक-चरित्र, सम्यक-वाणी, सम्यक-कर्म, सम्यक-आजीव, सम्यक-व्यायाम, सम्यक-स्मृति और सम्यक-समाधि है। इनमें सम्यक-वाचा, सम्यक-कर्म और सम्यक-आजीव इन तीनों का अन्तर्भाव गीता में सम्यक-व्यायाम, सम्यक-स्मृति और सम्यक-समाधि इन तीनों का अन्तर्भाव चित्त श्रद्धा या समाधि में और सम्यक-उत्पल्लव और सम्यक-दृष्टि इन दो का अन्तर्भाव प्रज्ञा में होता है। इस प्रकार बौद्ध ज्ञान में भी मौलिक रूप में त्रिविध साधना मार्ग ही प्ररूपित है।

गीता का त्रिविध साधना मार्ग—गीता में भी ज्ञान, रम और भक्ति के रूप में त्रिविध साधना मार्ग का उल्लेख है। इन्हें ज्ञानयोग, कर्मयोग और भक्तियोग के नाम से भी अभिहित किया गया है। यद्यपि गीता में व्याख्यात का भी उल्लेख है। जित्त प्रकार जैन-धर्म में तप का रत्न त्रिविध विवेचन हुआ है भी उस सम्यकधारित के अन्तर्भूत लिया गया है उसी प्रकार ज्ञान में भी ध्यानयोग को कर्मयोग के अधीन माना जा सकता है। गीता में प्रसमान्तर से भोग की उपलब्धि के साधन के रूप में प्रणिपात, परिप्रश्न और सेवा का भी उल्लेख है।^१ इनमें प्रणिपात श्रद्धा या भक्ति का परिप्रश्न ज्ञान का और सेवा कर्म का प्रतिनिधित्व करती है। योग-ज्ञान में भी ज्ञानयोग, भक्तियोग और क्रियायोग के रूप में इसी त्रिविध साधना मार्ग का प्रस्तुतीकरण हुआ है। बन्धक परम्परा में इस त्रिविध साधना मार्ग के प्रस्तुतीकरण के पाठों एवं दार्शनिक दृष्टि रहता है। उसमें परमसत्ता या ब्रह्म के तीन पक्ष सत्य, सुन्दर और गिव माने गये हैं। ब्रह्म या कि नैतिक जीवन का गान्य है इन तीन पक्षों से युक्त है और इन तीनों की उपलब्धि के लिए ही त्रिविध साधना मार्ग का विधान किया गया है। सत्य की उपलब्धि के लिए ज्ञान, सुन्दर की उपलब्धि के लिए भाव या श्रद्धा और गिव की उपलब्धि के लिए सेवा या कर्म माने गये हैं। उपनिषद् में श्रवण, मनन और निश्चिन्ता के रूप में भी त्रिविध साधना मार्ग निरूपित है। गहराई से देखें तो श्रवण श्रद्धा, मनन ज्ञान और निश्चिन्ता कर्म के अन्तर्गत आ जाते हैं। इस प्रकार बन्धक परम्परा में भी त्रिविध साधना मार्ग का विधान है।

पारश्चात्य चिन्तन में त्रिविध साधना पथ—पारश्चात्य परम्परा में तीन नैतिक आदेश उपलब्ध होते हैं—१ स्वयं को जानो (Know Thyself) २ स्वयं को स्वीकार करो (Accept Thyself) और ३ स्वयं ही बन जाओ (Be Thyself)।^२ पारश्चात्य चिन्तन के तीन नैतिक आदेश ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य के समकक्ष ही हैं।

१ गीता ४।३४ ४।३९

२ साइकोलाजी एन्ड भारतस पृ १८०

आत्मज्ञान में ज्ञान का तत्त्व, आत्म-स्वीकृति में श्रद्धा का तत्त्व और आत्म निर्माण में चारित्र्य का तत्त्व स्वीकृत ही है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि त्रिविध साधना मार्ग के विधान में जैन, बौद्ध और बौद्ध परम्पराओं ही नहीं पाश्चात्य विचारक भी एवमत हैं। तुलनात्मक रूप में उन्हें निम्न प्रकार से प्रस्तुत किया जा सकता है —

जैन दशन	बौद्ध-दशन	गीता	उपनिषद्	पाश्चात्य दशन
सम्यग्ज्ञान	प्रज्ञा	ज्ञान परिग्रहण	मनन	Know Thyself
सम्यग्दशन	श्रद्धा, चित्त समाधि	श्रद्धा, प्रणिपात	ध्यान	Accept Thyself
सम्यक्चारित्र्य	शील, वीर्य	कर्म सेवा	निर्विघ्नासन	Be Thyself

साधन त्रय का परस्पर सम्बन्ध—जैन आचार्यों ने नैतिक साधना के लिए इन तीनों साधना मार्गों का एक साथ स्वीकार किया है। उनके अनुसार नैतिक साधना की पूर्णता त्रिविध साधनापथ के समग्र परिपालन में ही सम्भव है। जैन विचारक तीनों के समवेत से ही मुक्ति मानते हैं। उनके अनुसार न अकेला ज्ञान न अकेला कर्म और न अकेली भक्ति मुक्ति का स्रोत है। जब कि कुछ भारतीय विचारकों ने इनमें से किसी एक को ही मोक्ष प्राप्ति का साधन मान लिया है। आचार्य गुरु केवल ज्ञान से और रामानुज केवल भक्ति से मुक्ति की समाधान को स्वीकार करते हैं लेकिन जैन आचार्य ऐसी किसी एकाग्रतादिता में नहीं पड़ते हैं। उनके अनुसार तो ज्ञान, कर्म और भक्ति की समवेत साधना में ही मोक्ष सिद्धि सम्भव है। इनमें से किसी एक के अभाव में मोक्ष या नैतिक साध्य की प्राप्ति सम्भव नहीं। उत्तराध्ययनसूत्र में कहा है कि दशन के बिना ज्ञान नहीं होता और जिसमें ज्ञान नहीं है उसका आचरण सम्यक् नहीं होता और सम्यक् आचरण के अभाव में आसक्ति से मुक्त नहीं हुआ जाता है और जो आसक्ति से मुक्त नहीं उसका निर्वाण या मोक्ष नहीं होता।^१ इस प्रकार शास्त्रकार यह स्पष्ट कर देता है कि निर्वाण या नैतिक पूर्णता का प्राप्ति के लिए इन तीनों का एक साथ आवश्यकता है। अतः नैतिक साध्य के रूप में जिस पूर्णता का स्वीकार किया गया है वह चेतना के किसी एक पक्ष की पूर्णता नहीं, बरन् तीनों पक्षों की पूर्णता है और इसके लिए साधना के तीनों पक्ष आवश्यक हैं।

यद्यपि नैतिक साधना के लिए सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दशन और सम्यक्चारित्र्य या शील, ममाधि और प्रज्ञा अथवा श्रद्धा, ज्ञान और कर्म तीनों आवश्यक हैं, लेकिन इन साधना की दृष्टि से एक पूर्वापरता का क्रम भी है।

सम्यग्ज्ञान और सम्यग्ज्ञान का पूर्वापर सम्बन्ध—ज्ञान और दशन की पूर्वापरता को लेकर जैन विचारणा में काफी विवाद रहा है। कुछ आचार्य दशन को प्राथमिक

मानते हैं तो कुछ ज्ञान को कुछ में होना का योगपद (समानांतरता) स्वीकार किया है। यद्यपि आचार भीमासा की दृष्टि से ज्ञान का प्राथमिकता ही प्रबल रही है। उत्तराध्ययनसूत्र में कहा है कि दर्शन के बिना ज्ञान नहीं होता।^१ इस प्रकार ज्ञान की अपेक्षा दर्शन को प्राथमिकता दी गयी है। तत्त्वाधिसूत्रकार समास्वाति ने भी अपने ग्रन्थ में दर्शन को ज्ञान और चारित्र्य के पहलू स्थान दिया है।^२ आचार्य कुन्दकुन्द दर्शनपाट्ट में कहते हैं कि धर्म (साधनामार्ग) दर्शन प्रधान है।^३

सबिल दूसरी ओर कुछ सन्देह ऐसे भी हैं जिनमें ज्ञान को प्रथम माना गया है। उत्तराध्ययनसूत्र में उसी अध्याय में योग मार्ग की विवचना में जो क्रम है उसमें ज्ञान का स्थान प्रथम है।^४ वस्तुतः साधनात्मक जीवन की दृष्टि से भी ज्ञान और दर्शन में जिस प्राथमिक माना जाय वह निणय करना सहज नहीं है। हम विद्या के मूल में यह सम्य है कि श्रद्धावादी दृष्टिकोण सम्प्रदान को प्रथम स्थान देता है जब कि ज्ञानवादी दृष्टिकोण श्रद्धा के सम्यक होने के लिए ज्ञान की प्राथमिकता को स्वीकार करता है। वस्तुतः इस विद्या में कोई एकात्मिक निणय नैव अनुचित हो हीगा। यहाँ समन्वय धारी दृष्टिकोण ही सगत होगा। नवतत्त्वप्रकरण में ऐसा ही समन्वयवादी दृष्टिकोण अपनाया गया है जहाँ दोनों का एकदूसरे का पूर्वापर बताया है। कहा है कि जो जीवार्थ नव पन्थों को यथाथ रूप से जानता है उसे सम्यक्त्व होता है। इस प्रकार ज्ञान को दर्शन के पूर्व बताया गया है तैजिन अगली पंक्ति में ही ज्ञानाभाव में केवल श्रद्धा से ही सम्यक्त्व की प्राप्ति मान ली गयी है और कहा गया है कि जो वस्तुतत्त्व को स्वतः नहीं जानता हुआ भा उसका प्रति भाव से श्रद्धा करता है उस सम्यक्त्व हो जाता है।^५

हम अपने दृष्टिकोण से इनमें से किस प्रथम स्थान दें इसका निणय करने के पूर्व दर्शन शब्द के अर्थ का निश्चय कर लेना जरूरी है। दर्शन शब्द के दो अर्थ हैं—
१ यथार्थ दृष्टिकोण और २ श्रद्धा। यदि हम दर्शन का यथार्थ दृष्टिकोणपर अर्थ लेते हैं तो हमें साधना मार्ग की दृष्टि से उसे प्रथम स्थान देना चाहिए। क्योंकि यदि व्यक्ति का दृष्टिकोण ही मिथ्या है अथवा यथार्थ है तो न तो उसका ज्ञान सम्यक (यथाथ) होगा और न चारित्र्य ही। यथाथ दृष्टि के अभाव में यदि ज्ञान और चारित्र्य सम्यक प्रतीत भी हो तो भी वे सम्यक नहीं कह जा सकें। वह तो सयोगिक प्रसंग मात्र है। ऐसा साधक लिम्बात मां हो सक्ता है जिसका दृष्टि ही दूषित है वह क्या सत्य को जानेगा और उसका आचरण करेगा? दूसरी ओर यदि हम सम्प्रदान का श्रद्धापरक

१ उत्तराध्ययन २८।३०

२ तत्त्वाधिसूत्र १।१

३ दर्शनपाट्ट २

४ उत्तराध्ययन, २८।२

५ नवतत्त्वप्रकरण १ उद्धृत—आत्मसाधना उद्ग्रह पृ० १५१

अथ लेते हैं तो उसका स्थान ज्ञान के पश्चात् ही होगा। क्याकि अविचल श्रद्धा तो ज्ञान के बाद ही उत्पन्न हो सकती है। उत्तरायणसूत्र में भी दर्शन का श्रद्धापरक अथ करने समय उसे ज्ञान के बाद ही स्थान दिया गया है। श्रद्धाकार कहते हैं कि ज्ञान से पण्य (तत्त्व) स्वरूप को जाने और दर्शन व द्वारा उस पर श्रद्धा करे।^१ व्यक्ति के स्वानुभव (ज्ञान) के पश्चात् ही जा श्रद्धा उत्पन्न होती है उसमें जो स्थायित्व होता है वह ज्ञानाभाव में प्राप्त हुई श्रद्धा से नहीं हो सकता। ज्ञानाभाव में जो श्रद्धा होती है, उसमें संशय होने की सम्भावना हो सकती है। ऐसी श्रद्धा यथाथ श्रद्धा नहीं बनने अथ श्रद्धा ही हो सकती है। जिन प्रणीत तत्त्वा में भी यथाथ श्रद्धा तो उनके स्वानुभव एवं तार्किक परीक्षण के पश्चात् ही हो सकती है। यद्यपि साधना के लिए आचरण के लिए श्रद्धा अनिवार्य तत्त्व है लेकिन वह ज्ञान-असूत होनी चाहिए। उत्तरायणसूत्र में स्पष्ट कहा है कि धर्म की समीक्षा प्रज्ञा व द्वारा करे, तक सं तत्त्व का विस्लेषण करे।^२

इस प्रकार यथार्थ दृष्टिपरक अथ में सम्यग्दर्शन को ज्ञान के पूर्य लेना चाहिए, जब कि श्रद्धापरक अथ में उसे ज्ञान के पश्चात् स्थान देना चाहिए।

बौद्ध विचारणा में ज्ञान और श्रद्धा का सम्बन्ध—बौद्ध विचारणा में सम्यग्दर्शन या सम्यग्दृष्टि शब्द का यथाथ दृष्टिकोणपरक अथ स्वीकारा है और अष्टांगिक साधना माग में उसे प्रथम स्थान दिया है। यद्यपि अष्टांग साधना माग में ज्ञान का कोई स्थान नहीं है तथापि वह सम्यग्दृष्टि में ही समाहित है। आगिर रूप में उसे सम्यक स्मृति के अधीन भी माना जा सकता है। तथापि बौद्ध साधना व त्रिविध माग शील, समाधि प्रज्ञा में ज्ञान को स्वतंत्र स्थान भा प्रदान करते हैं। चाहे बुद्ध ने आत्मदीप एवं आत्मारण्य के स्वर्णिम सूत्र का उद्घोष कर श्रद्धा का अपना स्वावलम्बन का पाठ पढ़ाया हो, फिर भी बौद्ध आचार-दर्शन में श्रद्धा का महत्त्वपूर्ण स्थान सभी युगों में रहा है। सुत्तनिपाठ में आलम्बन यण के प्रति बुद्ध स्वयं कहते हैं कि मनुष्य का श्रेष्ठ धर्म श्रद्धा है।^३ मनुष्य श्रद्धा से इस मत्सररूप बाध का पार करता है।^४ इतना ही नहीं, ज्ञान की उपलब्धि के साधन के रूप में श्रद्धा को स्वीकार करते बुद्ध गीता की विचारणा के अत्यधिक निकट आ जाते हैं। गीता व समान ही बुद्ध सुत्तनिपाठ में आलम्बक यक्ष से कहते हैं, 'निर्वाण की ओर ले जानेवाला अहता के धर्म में श्रद्धा रखनेवाला अग्रमत्त और विचक्षण पुरुष प्रज्ञा प्राप्त करता है।'^५ श्रद्धावात्सल्यमते ज्ञान और 'सद्गुरु लभते पञ्च ना शब्द-साम्यं दोनो आचार-दर्शनो मे निकटता दम्पनेवाले विद्वाना व लिए विशेषरूप से द्रष्टव्य है।

लेकिन यदि हम श्रद्धा को आम्ना व अथ में ग्रहण करते हैं तो बुद्ध की दृष्टि में

१ उत्तरायणसूत्र, २८।३५

२ वही, २३।२५

३ सुत्तनिपाठ, १०।२

४ वही, १०।४

५ वही, १०।६

प्रज्ञा प्रथम है और श्रद्धा द्वितीय स्थान पर। मयुत्तनिकाय में बुद्ध कहते हैं कि श्रद्धा पुण्य की साथी है और प्रज्ञा उस पर नियंत्रण करती है।^१ इस प्रकार श्रद्धा पर विवेक का स्थान स्वीकार किया गया है। बुद्ध कहते हैं, श्रद्धा से ज्ञान बढ़ता है।^२ इस प्रकार बुद्ध की दृष्टि में ज्ञान का महत्त्व अधिक मिट्ट होना है। यद्यपि बुद्ध श्रद्धा व महत्त्व को और ज्ञान प्राप्ति के लिए उसकी आवश्यकता को स्वीकार करते हैं तथापि जहाँ श्रद्धा और ज्ञान में किसी की श्रेष्ठता का प्रश्न आता है व ज्ञान (प्रज्ञा) की श्रेष्ठता को स्वीकार करते हैं। बौद्ध साहित्य में बहुचर्चित कालामसुत्त भा इसका प्रमाण है। कालामा की उपदेश दत्त हुए बुद्ध स्वविवेक या महत्त्वपूर्ण स्थान देते हैं। वे कहते हैं हे कालामों तुम किसी बात को इसलिए स्वीकार मत करो कि यह बात अनुश्रुत है केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह बात परम्परागत है केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह बात इसी प्रकार कही गई है केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह हमारे गुरु-गुरु (पितृ) के अनुकूल है केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह लोक-सम्मत है केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह शास्त्र (शास्त्र) सम्मत है केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि इसका आकार प्रमाण (कथन वा तर्क) सुन्दर है केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह हमारे मत के अनुकूल है केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि कहने वाले का व्यक्तित्व आकर्षक है तब इसलिए मत स्वीकार करो कि कहने वाला श्रमण हमारा पूज्य है। हे कालामा (यदि) तुम जब आत्मानुभव से अपने आप ही यह जानो कि ये बातें अनुश्रुत हैं वे बातें सदायः हैं ये बातें विन पुण्या द्वारा निमित्त हैं इन बातों के अनुसार चलने में अहित होता है दुःख होता है—तो हे कालामा तुम उन बातों को छोड़ दो।^३ बुद्ध का उपयुक्त बचन श्रद्धा के ऊपर मानवीय विमर्श की श्रेष्ठता का प्रतिपादन है।

लेकिन हमका अर्थ यह नहीं है कि बुद्ध मानवीय प्रज्ञा का श्रद्धा से पूणतया निमुक्त कर देते हैं। बुद्ध की दृष्टि में ज्ञानविहीन श्रद्धा मनुष्य के स्वविवेक कभी कभी का समाप्त कर उसे अंधा बना देती है और श्रद्धा विहीन ज्ञान मनुष्य को संशय और तर्क के मरु-स्थल में भटकता देता है। इन मानवाय प्रकृति का विश्लेषण करने हुए विमुद्धिमग्ग में कहा है कि बलवान् श्रद्धावाला किन्तु मूर्ख प्रज्ञा वाला व्यक्ति बिना साध-समय हर कभी विश्वास कर लेता है और बलवान् प्रज्ञावाला किन्तु मूर्ख श्रद्धावाला व्यक्ति बुद्धात्कि (घूर्त) हो जाता है वह अपि से उत्पन्न होनेवाले रोग के समान है असाध्य होता है।^४ इस प्रकार बुद्ध श्रद्धा और विवेक के मध्य एक समन्वयवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत करते हैं। उनकी दृष्टि में ज्ञान से एक श्रद्धा और श्रद्धा से युक्त ज्ञान ही साधना के दोनो मन्त्रों निश्चा निर्देयक हो सकते हैं।

१ मयुत्तनिकाय १।१।५९

२ अनुत्तरनिकाय ३।६५

३ वही ४।४।१८

४ शाता ४।२९

गीता में श्रद्धा और ज्ञान का सम्बन्ध—गीता के अनुसार श्रद्धा को ही प्रथम स्थान देना होगा। गीताकार कहता है कि श्रद्धावान् ही ज्ञान प्राप्त करता है।^१ यद्यपि गीता में ज्ञान की महिमा गायी गयी है, लेकिन ज्ञान श्रद्धा के ऊपर अपना स्थान नहीं बना पाया है, वह श्रद्धा की प्राप्ति का एक साधन ही है। श्रीकृष्ण स्वयं कहते हैं कि निरन्तर मेरे ध्यान में लीन और प्रीतिपूर्वक भजने वाले लोगों को ॥ बुद्धियोग प्रदान करता हूँ जिसे वे मुझे प्राप्त हो जान हँ।^२ यहाँ ज्ञान को श्रद्धा का परिणाम माना गया है। इस प्रकार गीता यह स्वीकार करती है कि यदि साधन मात्र श्रद्धा या भक्ति का सम्यक् लेकर साधना के क्षेत्र में आगे बढ़े तो ज्ञान उस ईश्वरीय अनुकम्पा के रूप में प्राप्त हो जाता है। श्रद्धा कहते हैं कि श्रद्धायुक्त भक्तजनता पर अनुग्रह करने के लिए मैं स्वयं उनका अन्तःकरण में स्थित हृदय अज्ञानजय अन्धकार को ज्ञानरूपी प्रकाश से नष्ट कर देता हूँ।^३ इस प्रकार गीता में ज्ञान का स्थान पर साधना की दृष्टि से श्रद्धा ही प्राथमिक सिद्ध होती है।

लेकिन जन विचारणा में यह स्थिति नहीं है। यद्यपि उसमें श्रद्धा का काफी माहात्म्य निम्नित है और कभी तो वह गाता है अति निकट आकर यह भी कह देती है कि ज्ञान (श्रद्धा) की विशुद्धि में ज्ञान की विशुद्धि हो ही जाती है अर्थात् श्रद्धा के सम्यक् होने पर सम्यक् ज्ञान उपलब्ध हो ही जाता है फिर भी उसमें श्रद्धा ज्ञान और स्वानुभव के ऊपर प्रतिष्ठित नहीं हो सकती। इसका पीछा जा कारण है वह यह कि गीता में श्रद्धा इतना समर्थ माना गया है कि वह अपने उपासक के हृदय में ज्ञान की आभा को प्रकाशित कर सकता है जबकि जैन विचारणा में श्रद्धा (उपास्य) उपासक को अपनी ओर से कुछ भी देने में असमर्थ है, साधक को स्वयं ही ज्ञान उपलब्ध करना होता है।

सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्य का पूर्वोपर सम्बन्ध—चारित्र्य और ज्ञान-ज्ञान के पूर्वोपर सम्बन्ध को लेकर जन विचारणा में कोई विवाद नहीं है। चारित्र्य की अपेक्षा ज्ञान और दर्शन की प्राथमिकता प्रमाण की गई है। चारित्र्य साधना मार्ग में गति है जब ज्ञान साधना पथ का बाध है और दर्शन यह विश्वास जाग्रत करता है कि यह पथ उसे अपने लक्ष्य की ओर ले जानेवाला है। सामान्य पथिक भी यदि पथ के ज्ञान एवं इस दुःख विराम के अभाव में कि यह पथ उसके वांछित लक्ष्य को जाना है अपने लक्ष्य की प्राप्ति नहीं कर सकता, तो फिर आध्यात्मिक साधना मार्ग का पथ बिना ज्ञान और आस्था (श्रद्धा) के कम आगे बढ़ सकता है। उत्तराध्यायनसूत्र में कहा गया है कि ज्ञान में (समाध साधना मार्ग को) जाने दशक के द्वारा उस पर विश्वास कर और चारित्र्य से उस साधना मार्ग पर आचरण करता हुआ तप से अपनी आत्मा का परिशोधन करे।^४

१ गीता १०।१०

२ वही, १०।२१

३ विशुद्धिमार्ग, ४।४७

४ उत्तराध्यायन, २।८।३५

यद्यपि लक्ष्य के पाने के लिए चारित्र्यरूप प्रयास आवश्यक है। लेकिन प्रयास को लक्ष्यो-
 "मुख और सम्यक् होना चाहिए। मात्र अन्धे प्रयासों से लक्ष्य प्राप्त नहीं होता। यदि
 व्यक्ति का दृष्टिकोण यथाथ नहीं है तो ज्ञान यथाथ नहीं होगा और ज्ञान के यथाथ नहीं
 होने पर चारित्र्य या आचरण भी यथाथ नहीं होगा। इसलिये जन आत्मों में चारित्र्य से
 दर्शन (थड़ा) की प्राथमिकता बताने हुए कहा गया है कि सम्यक्ज्ञान का अभाव में
 सम्यक्चारित्र्य नहीं होता।^१ भक्तपरिज्ञा में कहा गया है कि दर्शन से भ्रष्ट (पतित)
 ही वास्तविक भ्रष्ट है चारित्र्य से भ्रष्ट भ्रष्ट नहीं है क्योंकि जो दर्शन से मुक्त है वह
 ससार में अधिक परिभ्रमण नहीं करता जबकि दर्शन से भ्रष्ट व्यक्ति सगार में मुक्त
 नहीं होता। अन्धविश्वास चारित्र्य से रहित सिद्ध भी हो जावे लेकिन दर्शन से रहित चारित्र्य
 भी मुक्त नहीं होता^२। अस्तु दृष्टिकोण या थड़ा ही एक ऐसा तत्व है जो व्यक्ति के
 ज्ञान और आचरण का गहो गीता निर्देश करता है। आचार्य भद्रबाहु आपारागनिपुक्ति
 में कहते हैं कि सम्यक् दृष्टि से ही तब ज्ञान और आचरण सफल होता है।^३ गत
 ज्ञान-द्वय दर्शन की महत्ता का सिद्ध करत हुए जन-तजिन का स्तवन में कहते हैं—

बुद्ध थड़ा बिना सब किरिया करी

छार (गम) पर लोपणु तह जाणो र।

बौद्ध धर्म और गीता का दृष्टिकोण—जन-तजिन के समान बौद्ध-धर्म और गीता
 में भी थड़ा का आचरण का पूर्ववर्ती माना गया है। संयुक्तनिवाय में बुद्ध कहते हैं
 कि थड़ा पूर्वक दिया हुआ ज्ञान ही प्राप्तीय है।^४ आचार्य भद्रबाहु और आनन्दधन
 तथा भगवान् बुद्ध का उपयुक्त दृष्टिकोण का समान ही गीता में आशुष्य कहते हैं कि
 अज्ञान बिना थड़ा के किया हुआ धर्म निया हुआ ज्ञान, तथा हुआ तब और जो कुछ
 भी किया हुआ कम है वह सभी असत् (असम्यक्) कहा जाता है वह—न तो इस लोक
 में लाभदायक है न परलोक में।^५ तृतीय उपनिषद् में भी यही कहा गया है कि जो
 भी ज्ञानादि कम करना चाहिए उन्हें थड़ापूर्वक ही करना चाहिए अथवापूर्वक नहीं।^६
 इस प्रकार हम देखते हैं कि जन बौद्ध और धार्मिक परम्पराएं आचरण के पूर्व थड़ा को
 स्थान देती हैं। अस्तु थड़ा आचरण का अन्तर्ग में निहित एक ऐसा तत्व है जो कम
 को उचितता प्रदान करता है। नैतिक जीवन का क्षण में वह एक आन्तरिक अकुल के
 रूप में कार्य करती है और इसलिये वह कम से प्रथम है।

सम्पन्नान और सम्यक्चारित्र्य की पूर्वापरता—जन विचारका न चारित्र्य को ज्ञान
 के बाद ही रखा है। दशवर्गाश्रमसूत्र में कहा गया है कि जो जीव और अजीव के

१ उत्तरारम्भधन २८।२९

२ आचारागनिपुक्ति २२१

५ गीता १७।२८

३ भक्तपरिज्ञा ६५ ६६

४ संयुक्तनिवाय १।१।३३

५ तृतीय उपनिषद् निशावल्ली

स्वरूप को नहीं जानता ऐसा जीव और अजीव के त्रिपय में अज्ञानी साधक क्या धर्म (समम) का आचरण करता ?^१ उत्तराध्ययनमूत्र में भी यही कहा है कि सम्यग्ज्ञान के अभाव में सत्ताचरण नहीं होता।^२ इस प्रकार जन-ज्ञान ज्ञान को चारित्र के पूर्व मानता है। जन दाशनिक यह तो स्वीकार करत ह कि सम्यग आचरण के पूर्व सम्यक् ज्ञान का होना आवश्यक ह, फिर भी व यह स्वीकार नहीं करत ह कि अकेला ज्ञान ही मुक्ति का साधन है। ज्ञान आचरण का पूर्ववर्ती अवश्य ह यह भी स्वीकार लिया गया ह कि ज्ञान के अभाव में चारित्र सम्यक् नहीं हो सकता।^३ लेकिन यह प्रश्न विचारणीय ह कि क्या ज्ञान ही मोक्ष का मूल हेतु ह ?

साधन त्रय में ज्ञान का स्थान—आचार्य अमृतचन्द्रसूरी ज्ञान की चारित्र में पूर्वता को सिद्ध करते हुए एक चरम सामा स्पष्ट कर रहे हैं। व अपनी समयसार टीका में लिखते हैं कि ज्ञान ही मोक्ष का हेतु ह, क्योंकि ज्ञान का अभाव होने से अज्ञानियों में अंतरंग द्रव्य, नियम, सत्ताचरण और तपस्या आदि की उपस्थिति हाते हुए भी मोक्ष का अभाव ह। क्योंकि अज्ञान का बाध का हेतु है जबकि ज्ञानी में ज्ञान का सद्भाव होने से बाह्य व्रत, नियम, सदाचरण, तप आदि की अनुपस्थिति होने पर भी मोक्ष का सद्भाव है।^४ आचार्य गवर भी यह मानत ह कि एक ही वाय ज्ञान के अभाव में द्रव्य का हेतु और ज्ञान की उपस्थिति में माण का हेतु होना ह। इससे यही सिद्ध होता ह कि कम नहीं, ज्ञान ही मोक्ष का हेतु ह।^५ आचार्य अमृतचन्द्र भी ज्ञान को त्रिविध साधना में प्रमुख मानते ह। उनकी दृष्टि में सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र भी ज्ञान के ही रूप हैं। व लिखते ह कि मोक्ष के कारण सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र है। जीवादि तत्त्वा के यथार्थ श्रद्धान रूप से ता जो ज्ञान ह यह तो सम्यग्दर्शन है और उनका ज्ञान-स्वभाव से ज्ञान होना सम्यग्ज्ञान ह तथा रागादि के त्याग स्वभाव से ज्ञान का होना सम्यक्चारित्र ह। इस प्रकार ज्ञान ही परमायत मोक्ष का कारण है।^६ यहाँ पर आचार्य दर्शन और चारित्र को ज्ञान के अंग दो पक्षों के रूप में सिद्ध कर मात्र ज्ञान को ही मोक्ष का हेतु सिद्ध करते ह। उनके दृष्टिकोण के अनुसार दर्शन और चारित्र भी ज्ञानात्मक ह, ज्ञान की ही पर्यायें ह। यद्यपि यहाँ हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि आचार्य मात्र ज्ञान की उपस्थिति में माण के सद्भाव की कल्पना करते हैं, फिर भी वे अंतरंग चारित्र की उपस्थिति से इनकार नहीं करते ह। अन्तरंग चारित्र तो कथम आदि के धर्म के रूप में सभी साधकों में उपस्थित होता है। साधक और साधक विवचन में हम दबते ह कि साधक आत्मा पारमार्थिक दृष्टि से ज्ञानमय ही है

१ दशवैवाहिक ४।२

२ व्यवहारभाष्य, ७।२१७

५ गीता (सा०), अ० ५ पीठिका

२ उत्तराध्ययन २।३०

४ समयसारटीका, १५३

६ समयसारटीका, १५५

और वही ज्ञानमय आत्मा उनका साध्य है। इस प्रकार नानस्वभावमय आत्मा ही मोक्ष का उपादान कारण है। क्योंकि जो पान है वह आत्मा है और जो आत्मा है वह ज्ञान है।^१ अतः मोक्ष का हेतु पान ही मिष्ट होता है।^२

इस प्रकार जन आचार्यों ने साधन त्रय में ज्ञान को अत्यधिक महत्त्व दिया है। आचार्य अमृतचन्द्र का उपयुक्त श्लोकोक्ति से जन दशम को शबर के निकट सटा कर देता है। फिर भी यह मानना कि जन श्लोकोक्ति में पान ही मात्र मुक्ति का साधन है जन विचारणा व मौलिक मन्त्राय से दूर होना है। यद्यपि जैन साधना में ज्ञान मोक्ष प्राप्ति का प्राथमिक एवं अनिवार्य कारण है फिर भी वह एक मात्र कारण नहीं माना जा सकता। ज्ञानाभाव में भक्ति सम्भव नहीं है किन्तु मात्र ज्ञान से भी मुक्ति सम्भव नहीं है। जन आचार्यों ने ज्ञान का मुक्ति का अनिवार्य कारण स्वीकार करते हुए यह बताया कि श्रद्धा और चारित्र्य का आन्तर्गम्य एवं सम्यक ज्ञान के लिए पान महत्त्वपूर्ण तथ्य है सम्यग्ज्ञान के अभाव में श्रद्धा अथवा श्रद्धा होगी और चारित्र्य या सत्पात्रण एक ऐसी कागजी मुद्रा के समान होगा जिसका चाहे बाह्य मूल्य हो लेकिन आन्तरिक मूल्य शून्य ही है। आचार्य कुन्दकुंज जो पानवादी परम्परा का प्रतिनिधित्व करते हैं वे भी स्पष्ट कहते हैं कि कोई ज्ञान से निर्वाण नहीं होता यदि श्रद्धा नहीं हो और केवल श्रद्धा से भी निर्वाण नहीं होता यदि समय (सदाचरण) न हो।^३

जन-दार्शनिक शंकर के समान न तो यह स्वीकार करते हैं कि मात्र ज्ञान से मुक्ति हो सकती है न रामानुज प्रभृति भक्तिमार्ग के आचार्यों के समान यह स्वीकार करते हैं कि मात्र भक्ति से मुक्ति होती है। उन्हें मीमांसा दर्शन भी यह मान्यता भी प्राप्त नहीं है कि मात्र कर्म से मुक्ति हो सकती है। वे तो श्रद्धासम्बन्धित पान और कर्म दोनों से मुक्ति की सम्भावना स्वीकार करते हैं।

सम्यग्ज्ञान, सम्यग्चरित्र और सम्यक्साधन का पूर्वापर सम्बन्ध भी ऐकान्तिक नहीं— जन विचारणा के अनुसार साधन त्रय में एक क्रम तो माना गया है। यद्यपि इस क्रम को भी ऐकान्तिक रूप में स्वीकार करना उनकी स्याद्वादी धारणा का अतिक्रमण ही होगा। क्योंकि जहाँ आचरण के सम्बन्ध होने के लिए सम्यग्ज्ञान और सम्यग्दर्शन आवश्यक हैं वहीं दूसरी ओर सम्यग्ज्ञान एवं दर्शन की उपलब्धि के पूर्व भी आचरण का सम्भव होना आवश्यक है। जन-दर्शन के अनुसार अवतत तीव्रतम (अनन्तानुबन्ध) क्रोध मान माया और राम चार कर्माणि समाप्त नहीं होतीं जब तक सम्यक् दर्शन और पान भी प्राप्त नहीं होता। आचार्य शंकर ने भी पान की प्राप्ति के पूर्व ब्रह्मण्य का होना आवश्यक माना है। इस प्रकार सत्पात्रण और समय के उत्त्व सम्बन्ध-दर्शन और ज्ञान की

१ सम्यगसार १०

२ समयसारटीका १५१

३ प्रवचनसार, चारित्र्याधिकार, ३

उपलब्धि व पूर्ववर्ती भी मिट्ट होतें हैं । दूसरे, इस क्रम या प्रवापणता के आधार पर भी साधन त्रय में किसी एक को अष्ट मानना और दूसरे का गौण मानना जैन-ज्ञान को स्वीकृत नहीं है । यन्त्रुत साधन त्रय मानवीय चेतना के तीन पक्षों के रूप में ही साधना मार्गों का निर्माण करत है । चेतना के इन तीन पक्षों में जमी पारस्परिक प्रभावधता और अवियोग्य सम्बन्ध रहा है, वैसी ही पारस्परिक प्रभावधता और अवियोग्य सम्बन्ध इन तीनों पक्षों में भी है ।

ज्ञान और क्रिया के सहयोग से मुक्ति—साधना मार्ग में ज्ञान और क्रिया (विहित आचरण) के अष्टवर्ग की लक्ष्य दिशा चलता आ रहा है । ईश्वर युग में जहाँ विहित आचरण की प्रधानता रहा है वहाँ औरनिपदिष्ट या में ज्ञान पर बल दिया जाने लगा । भारतीय चिन्तकों के समस्त प्राचीन समय में ही यह समस्या रही है कि ज्ञान और क्रिया के बीच साधना का यथायत्न क्या है ? जैन-परम्परा में प्रारम्भ में ही साधना मार्ग में ज्ञान और क्रिया का समन्वय किया है । पार्श्वनाथ के पूर्ववर्ती युग में जब अमर परम्परा बहुशक्त-परक तप-साधना में और वैदिक परम्परा यथायत्न क्रियावाण्डों में ही साधना की इतिथी मानकर साधना व मात्र आचरण-आत्मक पक्ष पर बल देने लगी थी, तो उन्होंने उस ज्ञान से समन्वित तप का प्रयोग किया था । महावीर और उनके बाद जन विचारकों ने भी ज्ञान और आचरण दोनों से समन्वित साधना-पक्ष का उपदेश दिया । जन विचारकों का यह स्पष्ट निर्देश था कि मुक्ति न तो मात्र ज्ञान से प्राप्त हो सकती है और न बसल आचरण से । ज्ञानमार्गी औपनिषदिक एक साध्य परम्पराओं की समानता करत हुए उत्तराध्ययन सूत्र में स्पष्ट कहा गया कि कुछ विचारक मानते हैं कि पाप का त्याग किए बिना ही मात्र आचरण (यथायत्न) को जाकर ही आत्मा समा दुःखा से छूट जाती है—लविन व-पुन और मुक्ति व सिद्धांत में विश्वास करने वाले ये विचारक समय का आचरण नहीं करत हुए बसल वचनों से ही आत्मा का आत्मासन दत्त हैं । सूत्रवताग में कहा है कि मनुष्य चाह वह ब्राह्मण हो निशुक्ल है, अनेक शास्त्रों का जानकार है अथवा अपने की धार्मिक प्रवृत्त करता है यदि उसका आचरण अच्छा नहीं है तो वह अपने कर्मों के कारण दुःखी ही होगा । अनेक भाषाओं एक शास्त्र का ज्ञान आत्मा की गणभूत नहीं होता । मात्रादि विद्या भी उस वक्ते बचा सकता है ? असद आचरण में अनुगत अपने आप को पंडित मानने वाले लोग वस्तुतः मूल ही हैं ।^१ आवश्यकनिधित्त में ज्ञान और चार्ग्रि व पारस्परिक सम्बन्ध का विवेचन विस्तृत रूप में है । तबक कुछ अर्थ इस समस्या का हल स्वोन्नत में हमारे सहायक हो सकेगा । नियुक्तिवार आचार्य भगवान् कहते हैं कि 'आचरणविहीन अनेक शास्त्रों के पाता भी समार-ममू' से पार नहीं होने । मात्र शास्त्रीय ज्ञान में, बिना आचरण व कोई

१ उत्तराध्ययन ६।९।०

२ सूत्रवताग, २।१।७

३ उत्तराध्ययन, ६।१।१

मुक्ति प्राप्त नहीं कर सकता । जिस प्रकार निपुण पालक भी वायु या गति की क्रिया के अभाव में अज्ञान को इच्छित विचार पर नहीं पहुँचा सकता वैसे ही जानी आत्मा भी तप-संयम रूप सदाचरण के अभाव में मोक्ष प्राप्त नहीं कर सकता ।^१ मात्र ज्ञान देने से काय सिद्धि नहीं होती । तैरना जानन हुए भी कोई कायचेष्टा नहीं करे तो डूब जाता है वैसे ही आत्मा को जानन हुए भी जो धर्म का आचरण नहीं करता वह डूब जाता है ।^२ जैसे चप्पन डोल वाला चप्पन से अभ्रावित नहीं होता मात्र भार-बाह्य ही बना रहता है वैसे ही आचरण से हीन जानी पाप के भार का बाहुक मात्र है इससे उसे कोई लाभ नहीं होता ।^३ ज्ञान और क्रिया के पारस्परिक सम्बन्ध को स्पष्ट प्रसिद्ध अर्थ-पंगु 'याय के आधार पर स्पष्ट करने हुए आचार्य लिखते हैं कि अनेक वन में दावानल लगने पर पंगु उसे दमते हुए भी गति के अभाव में जल भरता है और अच्छा सम्पन्न मार्ग न खोज पान के कारण जल भरता है वैसे ही आचरणविहीन ज्ञान पंगु के समान है और ज्ञानचंगु विहीन आचरण अंधे के गमान है । आचरणविहीन ज्ञान और ज्ञान विहीन आचरण दोनों निरर्थक हैं और समार रूपी दावानल से साधक को बचान में असमर्थ है । जिस प्रकार एक चक्र में रथ नहीं चक्का अकेला अथवा अकेला पंगु इच्छित साध्य तक नहीं पहुँचने वैसे ही मात्र ज्ञान अथवा मात्र क्रिया से मुक्ति नहीं होती वरन् दोनों के सहयोग में मुक्ति होती है ।^४ भगवतीसूत्र में ज्ञान और क्रिया ये से किसी एक को स्वीकार करने की निवारणा को मिथ्या विचारणा कहा गया है । महावीर ने साधक की दृष्टि से ज्ञान और क्रिया के पारस्परिक सम्बन्ध की एक अनुभवी का कथन इसी सद्धर्म में किया है—

१ कुछ व्यक्ति ज्ञान सम्पन्न हैं लेकिन चारित्र-सम्पन्न नहीं हैं ।

२ कुछ व्यक्ति चारित्र सम्पन्न हैं लेकिन ज्ञान-सम्पन्न नहीं हैं ।

३ कुछ व्यक्ति न ज्ञान सम्पन्न हैं न चारित्र सम्पन्न हैं ।

४ कुछ व्यक्ति ज्ञान सम्पन्न भी हैं और चारित्र-सम्पन्न भी हैं ।

महावीर ने इनमें से सच्चा साधक उस ही कहा जो ज्ञान और क्रिया धृत और शील दोनों में सम्पन्न है । इसी को स्पष्ट करने के लिए एक निम्न रूपक भी दिया जाता है—

१ कुछ मुनियों ऐसी होती हैं जिनमें धातु भी लोटी है मुगजन भी ठीक नहीं है ।

२ कुछ मुनिए ऐसी होती हैं जिनमें धातु तो गूढ़ है लेकिन मगजन ठीक नहीं है ।

३ कुछ मुनिए ऐसी हैं जिनमें धातु अगूढ़ है लेकिन मुगजन ठीक है ।

४ कुछ मुनिए ऐसी हैं जिनमें धातु भी गूढ़ है और मुगजन भी ठीक है ।

१ आवश्यकनियुक्ति ९५ २७

२ महा ११५१ ५४

३ वही १००

४ वही १०१ १०२

५ भगवतीसूत्र ८।१०।४१

बाजार में वही मुद्रा ग्राह्य होती है जिसमें धातु भी गुड़ होती है और मुद्राकन भी ठीक होता है। इसी प्रकार सच्चा साधक वही होता है जो ज्ञान सम्पन्न भी हो और चारित्र्य सम्पन्न भी हो। इस प्रकार जैन विचारणा यह बताती है कि ज्ञान और क्रिया दोनों ही नैतिक साधना के लिए आवश्यक हैं। ज्ञान और चारित्र्य दोनों की समवेत-साधना से ही दुःख का क्षय होता है। क्रियाशून्य ज्ञान और ज्ञानशून्य क्रिया दोनों ही एकांत हैं और एकांत होने के कारण जैन-दर्शन की अनेकांतवादी विचारणा के अनुकूल नहीं हैं।

वैदिक-परम्परा में ज्ञान और क्रिया के समन्वय से मुक्ति—जैन-परम्परा के समान वैदिक परम्परा में भी ज्ञान और क्रिया दोनों के समन्वय में ही मुक्ति की सम्भावना मानी गयी है। नृसिंहपुराण में भी आवश्यकनियुक्ति के समान मुक्ति के रूपको के द्वारा इसे सिद्ध किया गया है। कहा गया है कि जैसे रथहीन अश्व और अश्वहीन रथ अनुपयोगी हैं वैसे ही विद्या विहीन तप और तप विहीन विद्या निरर्थक हैं। जैसे दो पक्षों के कारण पक्षी की गति होती है वैसे ही ज्ञान और क्रिया दोनों के सहयोग से मुक्ति होती है।^१ क्रियाविहीन ज्ञान और ज्ञानविहीन क्रिया दोनों निरर्थक हैं।^२ यद्यपि गीता ज्ञाननिष्ठा और कर्मनिष्ठा दोनों को ही स्वतन्त्ररूप से मुक्ति का मार्ग बताती है। गीता के अनुसार व्यक्ति ज्ञानयोग कर्मयोग और भक्तियोग तीनों में से किसी एक के द्वारा भी मुक्ति प्राप्त कर सकता है जब कि जन परम्परा में इनके समवेत में ही मुक्ति मानी गयी है।

बौद्ध विचारणा में प्रज्ञा और शील का सम्बन्ध—जन ज्ञान के समान बौद्ध-दर्शन भी न केवल ज्ञान (प्रज्ञा) की उपास्यता स्वीकार करता है और न केवल आचरण की। उसकी दृष्टि में भी ज्ञानशून्य आचरण और क्रियाशून्य ज्ञान निर्वाण मार्ग में सहायक नहीं है। उसने सम्यग्दृष्टि और सम्यक्स्मृति के साथ ही सम्यक-वाचा, सम्यक-आजीव और सम्यक-वर्मात्त को स्वीकार कर इसी तथ्य की पुष्टि की है कि प्रज्ञा और शील के समन्वय में ही मुक्ति है। बुद्ध ने क्रियाशून्य ज्ञान और ज्ञानशून्य क्रिया दोनों को अपूर्ण माना है। जातक में कहा गया है कि आचरणरहित श्रुत से कोई अथ सिद्ध नहीं होता। दूसरी ओर बुद्ध की दृष्टि में नैतिक आचरण अथवा कर्म चित्त की एकाग्रता के लिए है। वे एक साधन हैं और इसलिए परमसाध्य नहीं हो सकते। मात्र दालग्रत-परामर्श अथवा ज्ञानशून्य क्रियाएँ बौद्ध साधना का लक्ष्य नहीं हैं, प्रज्ञा की प्राप्ति ही एक ऐसा तथ्य है, जिससे नैतिक आचरण बनता है। हा० टी० आर० व्ही० भूति ने शक्तिदेव की बोधिचर्यावतार की पंक्ति एवं अष्टसहस्रिका से भी इस कथन की पुष्टि के लिए

१ नृसिंहपुराण, ६१।१।११

२ उद्धृत दी क्वेस्ट आफ्टर परफेक्शन, पृ० ६३

३ जातक, ५।३७३।१२७

प्रमाण उपस्थित किया है।^१ बौद्ध विचारणा में धौल और प्रज्ञा दोनों का समान रूप से महत्व स्वीकार किया गया है। मुत्तपिटक के अथ वेरगाथा में कहा गया है—'सत्तार में धौल ही ध्येष्ठ है प्रज्ञा ही उत्तम है। मनुष्यों और देवों में धौल और प्रज्ञा ही वास्तविक विजय होती है।'^२

भगवान् बुद्ध ने धौल और प्रज्ञा में एक सुन्दर समन्वय प्रस्तुत किया है। दीघनिकाय में कहा है कि धौल से प्रज्ञा प्रशान्ति होती है और प्रज्ञा (ज्ञान) से धौल (चारित्र्य) प्रशान्ति होता है। जहाँ 'धौल' है वहाँ प्रज्ञा है और जहाँ प्रज्ञा है वहाँ धौल है। इस प्रकार बुद्ध की दृष्टि में नीतिबिहीन प्रज्ञा और प्रज्ञाबिहीन धौल दोनों ही अशक्य हैं। जो ज्ञान और आचरण दोनों स समाहित है, वही सब श्रेष्ठताओं और मनुष्यों में श्रेष्ठ है।^४ आचरण के द्वारा ही प्रज्ञा की सीमा बढ़ती है।^५ इस प्रकार बुद्ध भी प्रज्ञा और धौल के समन्वय में निर्वाण की उपलब्धि समझ मानते हैं। फिर भी हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन धौल पर और परवर्ती बौद्ध दर्शन प्रज्ञा पर अधिक बल देता रहा है।

सुलतारमक दृष्टि से विचार—जैन परम्परा में साधन-व्यय के समकक्ष में ही मोक्ष की निष्पत्ति मानी गई है। जैन परम्परा में ज्ञान निष्ठा, कर्मनिष्ठा और भक्तिमार्ग में हीमों ही अलग अलग मोक्ष के साधन मान जाते रहे हैं और इन आधारों पर वैदिक परम्परा में स्वतन्त्र सम्प्रदायों का उदय भी हुआ है। वैदिक परम्परा में प्रारम्भ से ही कम मार्ग और ज्ञान मार्ग की धाराएँ अलग अलग रूप में प्रवाहित होती रही हैं। भागवत सम्प्रदाय के उदय के साथ भक्तिमार्ग एक नई निष्ठा के रूप में प्रतिष्ठित हुआ। इस प्रकार धर्मों का कर्ममार्ग उपनिषदों का ज्ञानमार्ग और भागवत सम्प्रदाय का भक्ति मार्ग तथा इनके साथ साथ ही योगसम्प्रदाय का ध्यान मार्ग सभी एक-दूसरे से स्वतन्त्र रूप में योगमार्ग समझे जाते रहे हैं। सम्भवतः योद्धा एक ऐसी रचना अवश्य है जो इन सभी साधना विधियों की स्वीकार करती है। यद्यपि योद्धाकार ने इन विभिन्न धाराओं को समेटने का प्रयत्न तो किया लेकिन वह उनको समन्वित नहीं कर पाया यही कारण था कि परवर्ती टीनाकारा न अपने पूर्व-सत्कारों के कारण योद्धा को इनमें से किसी एक साधना-मार्ग का प्रतिपादन बतान का प्रयास किया और योद्धा में निर्दिष्ट साधना के द्वारा मार्गों को गौण बताया। शंकर ने ज्ञान की रामानुज ने भक्ति की विलरुप नरम का योद्धा का प्रमुख प्रतिपाद विषय माना।

लेकिन जैन विचारकों ने इस त्रिविध साधना-व्यय को समकक्ष रूप में ही योग का

१ दी सेट्टल फिलामफी आफ बुद्धिम ५० ३०-३१

२ वेरगाथा १७०

३ दीघनिकाय १४४

४ मज्झिमनिकाय, १२।३।५

५ अंगुत्तरनिकाय तीसरा निपाठ ५० १०४

कारण माना और यह बताया कि ये तीनों एक-दूसरे से अलग होकर नहीं, बरन् समवेत रूप में ही मोक्ष को प्राप्त करा सकते हैं। उसने तीनों को समान माना और उनमें से किसी को भी एक के अधीन बनाने का प्रयास नहीं किया। हमें इस भाँति से यचना होगा कि थोड़ा, पान और आचरण से स्वतन्त्र रूप में नित्य पूणता के मार्ग हा सकते हैं। मानवीय व्यक्तित्व और नैतिकसाध्य एक पूणता है और उसे समग्र रूप में ही पाया जा सकता है।

बौद्ध-परम्परा और जन परम्परा दोनों ही एवांगी दृष्टिकोण नहीं रखते हैं। बौद्ध-परम्परा में भी शील, समाधि और प्रज्ञा अथवा प्रज्ञा, थोड़ा और धीरे की समवेत रूप में ही निर्वाण का कारण माना गया है। इस प्रकार बौद्ध और जैन परम्पराएँ न केवल अपने साधन-मार्ग के प्रतिपादन में, बरन् साधन त्रय के बलाजल के विषय में भी समान दृष्टिकोण रखती हैं।

वस्तुतः नैतिक साध्य का स्वरूप और मानवीय प्रकृति, दोनों ही यह बताते हैं कि त्रिविध साधना मार्ग अपने समवेत रूप में ही नैतिक पूणता की प्राप्ति करा सकता है। यहाँ हम त्रिविध साधना-पथ का मानवीय प्रकृति और नैतिक साध्य से क्या सम्बन्ध है हम स्पष्ट कर देना उपयुक्त होगा।

मानवीय प्रकृति और त्रिविध साधना पथ—मानवीय चेतना के तीन भाग हैं— १. जानना, २. अनुभव करना और ३. स्वप्न करना। हमारी चेतना का ज्ञानात्मक पक्ष न केवल जानना चाहता है, बरन् वह सत्य की ही जानना चाहता है। ज्ञानात्मक चेतना निर्गुण सत्य की खोज में रहती है। अब जिस विधि से हमारी ज्ञानात्मक चेतना सत्य की उपलब्धि कर सके उसे ही सम्यक ज्ञान कहा गया है। सम्यक ज्ञान चेतना के ज्ञानात्मक पक्ष को सत्य की उपलब्धि की गति में ले जाता है। चेतना का दूसरा पक्ष अनुभूति के रूप में आनन्द की खोज करता है। सम्यग्दर्शन चेतना में राग-द्वेषादिक जो समावृत्ति है, उन्हें समाप्त कर उसे आनन्द प्रदान करता है। चेतना का तीसरा सकल्पनात्मक पक्ष शक्ति की उपलब्धि और कल्याण की क्रियावित्त चाहता है। सम्यक्चारित्र्य सकल्प को कल्याण के मार्ग में नियोजित कर शिव की उपलब्धि करता है। इस प्रकार सम्यग्ज्ञान, दान और चारित्र्य का यह त्रिविध साधना-पथ चेतना के तीनों भागों को सही दिशा में निर्देशित कर उनके वांछित स्वरूप एवं सुन्दर और शिव अथवा अनन्त ज्ञान आनन्द और शक्ति की उपलब्धि कराता है। वस्तुतः जीवन के साध्य को उपलब्ध करा देना ही इस त्रिविध साधना-पथ का कार्य है। जीवन का साध्य अनन्त एवं पूण ज्ञान, अक्षय आनन्द और अनन्त शक्ति की उपलब्धि है जिसे त्रिविध साधना-पथ के तीनों भागों के द्वारा प्राप्त किया जा सकता है। चेतना के ज्ञानात्मक पक्ष को सम्यक्-ज्ञान की दिशा में नियोजित कर ज्ञान की पूणता को, चेतना के भावात्मक पक्ष को सम्यग्दर्शन में नियोजित कर अक्षय आनन्द की और चेतना के स्वल्पात्मक पक्ष को

सम्यक्चारित्र्य में नियोजित कर अनन्त शक्ति की उपलब्धि की जा सकती है। वस्तुतः जन आचार-दर्शन में साध्य साधक और साधना-पथ तीनों में अमेद माना गया है। ज्ञान, अनुभूति और सकल्पमय चेतना साधक है और यही चेतना वे तीनों पक्ष सम्यक दिशा में नियोजित होने पर साधना-पथ कहलाते हैं और इन तीनों पक्षों की पूर्णता ही साध्य है। साधक साध्य और साधना-पथ भिन्न भिन्न नहीं बरन् चेतना की विभिन्न अवस्थाएँ हैं। उनमें अमेद माना गया है। आचार्य पुण्ड्रिकुद ने समयसार में और आचार्य हमचन्द्र ने योगशास्त्र में इस अमेद को अत्यन्त मार्मिक शब्दों में स्पष्ट किया है। आचार्य पुण्ड्रिकुद समयसार में कहते हैं कि यह आत्मा हा ज्ञान दान और चारित्र्य है।^१ आचार्य हमचन्द्र इसी अमेद को स्पष्ट करते हुए योगशास्त्र में कहते हैं कि आत्मा ही सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य है क्योंकि आत्मा इसी रूप में शरीर में स्थित है।^२ आचार्य ने यह कहकर कि आत्मा ज्ञान दान और चारित्र्य के रूप में शरीर में स्थित है मानवीय मनोवैज्ञानिक प्रकृति को ही स्पष्ट किया है। ज्ञान चेतना और सकल्प तीनों सम्यक होकर साधना-पथ का निर्माण कर दते हैं और यही पूर्ण होकर साध्य बन जाते हैं। इस प्रकार जन आचार-दर्शन में साधक साधना-पथ और साध्य में अमेद है।

मानवीय चेतना के उपयुक्त तीनों पक्ष जब सम्यक् दिशा में नियोजित होते हैं तो वे साधना मार्ग कहे जाते हैं और जब वे असम्यक् दिशा में या गलत दिशा में नियोजित होते हैं तो बन्धन या पतन के कारण बन जाते हैं। इन तीनों पक्षों की गलत दिशा में गति ही मिथ्यात्व और नहीं दिशा में गति सम्भवत्व नहीं जाती है। वस्तुतः सम्यक्त्व की प्राप्ति के लिए मिथ्यात्व (अविद्या) का विसर्जन आवश्यक है। क्योंकि मिथ्यात्व ही अनित्यता या दुर्गाचार का मूल है। मिथ्यात्व का आवरण हटने पर सम्यक्त्व रूपी सूर्य का प्रकाश होता है।



जन्मागमा में अज्ञान और अयथाय ज्ञान दोनों के लिए 'मिथ्यात्व' शब्द का प्रयोग हुआ है। यही नहीं, कुछ सन्दर्भों में अज्ञान, अयथाय ज्ञान, मिथ्यात्व और मोह समान अर्थ में भी प्रयुक्त हुए हैं। यहाँ अज्ञान शब्द का प्रयोग एक विस्तृत अर्थ में किया जा रहा है जिसमें उक्त शब्दों का अर्थ भी निहित है। नैतिक दृष्टि से अज्ञान नैतिक आदर्श के यथार्थ ज्ञान के अभाव और गुमागुम विषय की कमी को व्यक्त करता है। जब तक मनुष्य को स्व-स्वरूप का यथाय ज्ञान नहीं होता—अर्थात् मैं क्या हूँ, मरा आदर्श क्या है, या मुझे क्या प्राप्त करना है? तब तक वह नैतिक जीवन में प्रविष्ट नहीं हो सकता। जन विचारक कहते हैं कि जो आत्मा को नहीं जानता, जब पन्थों को नहीं जानता, वह समय का कैसे पालन (नैतिक साधना) करेगा?¹

ऋषिभाषितसूत्र में तद्वर्ण सायक अहत ऋषि गाथापतिपुत्र कहते हैं—अज्ञान ही बहुत बड़ा दुःख है। अज्ञान से ही भय (दुःख) का जन्म होता है। ममस्त देहनाशिका के लिए भव-परम्परा का मूल विनिष्ठरूपा में व्याप्त अज्ञान ही है। जन्म, मरण और मृत्यु, शोक, मान और अपमान सभी जीवात्मा के अज्ञान से उत्पन्न हुए हैं। सत्कार का प्रवाह (सतति) अज्ञानमूलक है।²

भारतीय नैतिक चिन्तन में मात्र कर्मों की गुमागुमता पर ही विचार नहीं किया गया, बल्कि गुमागुम कर्मों का कारण जानने का भी प्रयास किया गया है। क्यों एक व्यक्ति अशुभ कृत्या की ओर प्रेरित होता है और क्यों दूसरा व्यक्ति शुभकृत्या की ओर प्रेरित होता है? गीता में अजुन यह प्रश्न उठाता है कि हे कृष्ण, नहीं चाहते हुए भी किसकी प्रेरणा से प्रेरित हो यह पुरुष पाप-कर्म में नियोजित होता है।³

जैन-दर्शन के अनुसार इसका उत्तर यह है कि मिथ्यात्व ही अशुभ की ओर प्रवृत्ति करने का कारण है।⁴ बुद्ध का भी कहना है कि मिथ्यात्व ही अशुभाचरण और सम्यक् दृष्टि ही सत्ताचरण का कारण है।⁵ गीता कहती है कि रजोगुण से समुद्रव काम ही ज्ञान का आवृत्तकर व्यक्ति को बलात् पाप-कर्म की ओर प्रेरित करता है। इस प्रकार

१ दण्डकालिक, ४।१२

२ गीता, ३।३६

३ अगुत्तरनिकाय, १।१७

४ इसिमासियाइमुत्त, महावइज्ज नामज्झयण

५ इसिमासियाइमुत्त, २।१३

बौद्ध जन और गीता के सीना आधार-दर्शन इस सम्बन्ध में एकमत हैं कि अनैतिक आधारण में प्रवृत्ति का कारण मिथ्या दृष्टिकोण है।

मिथ्यात्व का अर्थ—जन विचारकों की दृष्टि में वस्तुतत्त्व का अथवा यथावत् स्वरूप में बोध न होना ही मिथ्यात्व है। मिथ्यात्व का अर्थ विमृष्टता है। सत्यत्व का अभाव है अथवा सत्य के प्रति जिज्ञासा या अभिप्राय का अभाव है। बुद्ध ने अविद्या को वह स्थिति माना है जिसके कारण व्यक्ति परमात्म को गम्भीर रूप से नहीं जान पाता। बुद्ध कहते हैं आस्था भोग और मोह को यथावत् नहीं जाना है यहाँ अविद्या है।^१ मिथ्या स्वभाव को स्पष्ट करते हुए बुद्ध कहते हैं जो मिथ्यादृष्टि है—मिथ्यासमाधि है—इसीको मिथ्या स्वभाव कहते हैं।^२ मिथ्यात्व एक ऐसा दृष्टिकोण है जो सत्य की दिशा से विमुख है। गन्धर्व म मिथ्यात्व अगत्याभिप्राय है राग और द्वेष के कारण दृष्टिकोण का विवृत हो जाना है।

अन ज्ञान में मिथ्यात्व के प्रकार—आचार्य पूयपाद^३ ने मिथ्यात्व की उत्पत्ति की दृष्टि से दो प्रकार का बताया है—१ नैतिक (अजित) अर्थात् मोहमर्मा के उन्मूलन से होने वाला तथा २ परोपपन्न पूषण अर्थात् मिथ्याधारणा वाले लोगों के उपपन्न से स्वीकार किया जाना चाहिए। यह अजित मिथ्यात्व चार प्रकार का है—(अ) हिंसा वाणी—आत्मा को बर्ता मानना (ब) अक्रियावादी—आत्मा को अकर्ता मानना (स) अज्ञानी—सत्य की प्राप्ति को सम्भव नहीं मानना (४) वैयर्थ्य—रूप परस्परार्थों को स्वीकार करना।

स्वरूप की दृष्टि से जनागमों में मिथ्यात्व के पाँच प्रकार भी वर्णित हैं^४—

१ एकाग्र—जैन सत्त्वज्ञान में वस्तुतत्त्व अनन्तधर्मस्वरूप माना गया है। उगम मान अनन्त गुण ही नहीं होना है वरन् गणों के विरोधी गुण भी होना है। अतः वस्तुतत्त्व का एकाग्र ज्ञान पूरा सत्य को प्रकट नहीं करता। वह आंशिक सत्य होता है पूरा सत्य नहीं। आशिक सत्य जब पूरा सत्य ज्ञान लिया जाता है तो वह मिथ्यात्व हो जाता है। न केवल जैन विचारणा वरन् बौद्ध विचारणा में भी ऐकाग्रिक ज्ञान को मिथ्या कहा गया है। बुद्ध कहते हैं—भार्यात्र। सत्यानुरूपर विषय पुरुष को लक्ष्य से यह निष्ठा करना योग्य नहीं है कि यहाँ सत्य है और बाकी सब मिथ्या है। बुद्ध इस सारे कथन में इसी बात पर जोर देते हैं कि मायेण कथन के रूप में ही सत्यानुरूपता होता है अन्य प्रकार से नहीं।^५ उगम में भी कहा है कि जो एकाग्रता है वह ही विचार करते हैं।^६

१ समुत्तनिकाय २१।३।३।८

२ वही, ४३।३।१

३ सत्त्वायमून सर्वार्थसिद्धिटीका (पूयपाद) ८।१

४ मज्झिमनिकाय पक्खिमुत्त २।५।५ पु० ४००

५ उगम, १।४

२ विपरीत—वस्तुतत्त्व को स्वरूप में ग्रहण न कर विपरीत रूप में ग्रहण करना भी मिथ्यात्व है। प्रश्न हो सकता है कि जब वस्तुतत्त्व अनन्तवर्मात्मक है और उसमें विरोधी घम भी है तो सामान्य व्यक्ति, जिसका ज्ञान अग्राही है, इस विपरीत ग्रहण के दोष से बच बच सकता है, क्योंकि उसने वस्तुतत्त्व के जिन पक्षों को ग्रहण किया उसका विरोधी घम भी उसमें उपस्थित है अतः उसका समस्त ग्रहण विपरीत ही होगा। इस विचार में भ्रान्ति यह है कि यद्यपि वस्तु अनन्तवर्मात्मक है, लेकिन यह तो सामान्य वक्ता है। एक अपने-आप से वस्तु में न विरोधी घम नहीं होता, एव ही अपने-आप से आत्मा को नित्य और अनित्य नहीं माना जाता है। आत्मा द्रव्याधिक दृष्टि से नित्य है तो पर्यायादिक दृष्टि से अनित्य है अतः आत्मा का पर्यायादिक दृष्टि से भी नित्य मानना विपरीत ग्रहण रूप मिथ्यात्व है। बुद्ध ने भी विपरीत ग्रहण को मिथ्या दृष्टित्व माना है और विभिन्न प्रकार के विपरीत ग्रहणों को स्पष्ट किया है।^१ गीता में भी विपरीत ग्रहण को अज्ञान कहा गया है। अधम का घम और घम को अधम के रूप में मानने वाली बुद्धि को गीता में तामस कहा गया है (गीता १८।३०)

३ धैर्यविक—विना बौद्धिक गवेषणा के परम्परागत तथा धारणावा, नियमोपनिषदा को स्वीकार कर लेना धैर्यविक मिथ्यात्व है। यह एक प्रकार की रुढ़िवांति है। धैर्यविक मिथ्यात्व को बौद्ध दृष्टि से गीता के परामर्श भी कहा जा सकता है। हम हम-कामाण्डो मनावृत्ति भी कह सकते हैं। गीता में इस प्रकार के रुढ़-अवधारण की निंदा की गयी है। गीता कहता है ऐसी क्रियाएँ जन्म-मरण का चक्रान्ताली और त्रिगुणात्मक होती हैं।^२

४ सगम—संशयावस्था को भी जन विचारणा में मिथ्यात्व या अयथायुक्त माना गया है। यद्यपि जन-दार्शनिकों का दृष्टि में सगम का नैतिक विकास का दृष्टि से अनुपादय माना गया है लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि जन विचारकों ने सगम का इस कोटि में रक्षक उससे मूल्य को भुला दिया है। जन विचारकों भी आज के धर्माधिकों की तरह सगम का ज्ञान की प्राप्ति के लिए आवश्यक मानते हैं। जन्म-मरण आचारागसूत्र में कहा गया है, जो सगम को जानता है वही समारंभ स्वरूप का परिणाम होता है, जो सगम को नहीं जानता वह ससार के स्वरूप का भी परिणाम नहीं हो सकता है।^३ लेकिन साधनामय जीवन में सगम से ऊपर उठना होता है। आचार्य आत्मारामजी आचार्य रागमूत्र की टीका में लिखते हैं, सगम ज्ञान कराने में सहायक है, परन्तु यदि वह जिज्ञासा की सरल भावना का परित्याग करके बवल सदह करने की कुटिल वृत्ति अपनाता है तो वह पतन का कारण बन जाता है।^४ सगम वह स्थिति है जिसमें प्राणी सत्

१ अगुत्तरनिकाय, १।११

२ गीता, २।४०-४५

३ आचाराग, १।५।१।१४४

४ आचाराग हिंदाटीना, प्रथम भाग, पृ० ४०९

और अदत्त की कोई निश्चित धारणा नहीं रखता। यह अनिश्चय की अवस्था है। सांग विज्ञान सत्य होन हुए भी मिथ्या है। नतिर दष्टि से ऐसा सांगिक कद पक्ष भ्रष्ट हो सकता है कहा नहीं जा सकता। यह तो लक्ष्योन्मुखता और लक्ष्यविमुखता के मध्य हिंडोले का भाति झूलता हुआ अपना समय व्यर्थ बँचाता है। गीता भी यही कहती है कि सशय की अवस्था में लक्ष्य प्राप्त नहीं होता। सशयी आत्मा विनाश की ही प्राप्त होता है।^१

५ अज्ञान—जब विचारकों ने अज्ञान की पूर्वाग्रह विपरीत ग्रहण सहाय और एकात्मिक ज्ञान से पक्ष माना है। उपयुक्त चारों मिथ्यात्व के विधायक पक्ष कहे जा सकते हैं। क्योंकि इनमें ज्ञान तो उपस्थित है लेकिन वह अयथा है। इनमें ज्ञानाभाव नहीं करने ज्ञान की अयथायता है जबकि अज्ञान ज्ञानाभाव है। अतः यह मिथ्यात्व का नियमात्मक पक्ष प्रस्तुत करता है। अज्ञान नतिर-सांगन का मद से अधिक वास्तव तत्त्व है क्योंकि ज्ञानाभाव में यकिन को अपने लक्ष्य का भान नहीं हो सकता है न वह पक्ष व्याकृत्य का विचार कर सकता है। गुभागुम में विवक करने की क्षमता का अभाव अज्ञान ही है। ऐसे अज्ञान की अवस्था में नतिक आचरण संभव नहीं होता।

मिथ्यात्व के २५ भेद—मिथ्यात्व के २५ भेदों का उल्लेख प्रतिग्रहणसूत्र में है जिसमें से १० भेदों का उल्लेख स्थानागसूत्र में है। १५ मिथ्यात्व के भेदों का वर्णन मूलानाम प्रथम में छन्दस्य वितरा हुआ मिलता है। ये २५ भेद इस प्रकार हैं—

(१) धर्म की अधर्म समझना (२) अधर्म को धर्म समझना, (३) ससार (बंधन) के मार्ग को मुक्ति का मार्ग समझना (४) भक्ति के मार्ग को बंधन का मार्ग समझना (५) जड़ पदार्थों को जगत् (जीव) समझना (६) आत्मनस्य (जीव) का जड़ पदार्थ (अजीव) समझना (७) असम्पत् आचरण करनेवालों को सानु समझना (८) सम्पत् आचरण करनेवालों का अमाधु समझना (९) मुक्तात्मा को बद्ध मानना (१०) राग-द्वेष से युक्त को मुक्त समझना।^२ (११) आभिग्रहिक मिथ्यात्व—परम्परगत रूप में प्राप्त धारणाओं को बिना समीक्षा के अपना लेना अथवा उससे जरूरी रहना। (१२) अनाभिग्रहिक मिथ्यात्व—मतेय को जानत हुए भी उस स्वीकार नहीं करना अथवा सभी मतों को समान मूल्य का समझना। (१३) आभिनिवेशिक मिथ्यात्व—अभिमान की रक्षा के निमित्त असत्य भावना को हठपूर्वक पकड़े रहना। (१४) सांगिक मिथ्यात्व—सशय अस्त बने रहकर सत्य का निश्चय नहीं कर पाना। (१५) अनाभोग मिथ्यात्व—विवक अथवा ज्ञान समझना का अभाव। (१६) लौकिक मिथ्यात्व—लोक रुढ़ि में अविचार पूर्वक बंध रहना। (१७) लावात्तर मिथ्यात्व—पारलौकिक उपलक्ष्यों के निमित्त स्वायत्त धर्म-साधना करना। (१८) कुत्रवचन मिथ्यात्व—मिथ्या दार्शनिक विचारणाओं को ग्रहण करना। (१९) युन मिथ्यात्व—युन सत्य का आशिक सत्य अथवा तत्त्व स्वरूप

का अर्थात् अथवा न्यून मानना । (२०) अधिक मिथ्यात्व—आंगिक सत्य को उससे अधिक अथवा पूर्ण सत्य समझ लेना । (२१) विपरीत मिथ्यात्व—वस्तुतत्त्व को उसके विपरीत रूप में समझना । (२२) अक्रिया मिथ्यात्व—आत्मा को ऐवांतिक रूप से अक्रिय मानना अथवा ज्ञान को महत्त्व देकर आचरण के प्रति उपेक्षा रखना । (२३) अज्ञान मिथ्यात्व—ज्ञान अथवा विवेक का अभाव । (२४) अविनय मिथ्यात्व—पूज्य वर्ग के प्रति समुचित सम्मान प्रकट न करना अथवा उनको आनाजा या परिपालन न करना । (२५) आशानता मिथ्यात्व—पूज्य वर्ग की निन्दा और आलोचना करना ।

अविनय और आशानता को मिथ्यात्व इसलिए कहा गया कि इनकी उपस्थिति से व्यक्ति गुरुजनों का यथाचित सम्मान नहीं करता है और फलस्वरूप उनसे मिलने वाले धर्मार्थ बोध से वंचित रहता है ।

बौद्ध-बन में मिथ्यात्व के प्रकार—भगवान् बुद्ध ने सट्ठम की विनाशन कुछ धारणाओं का विवेचन अगुत्तरनिवाय^१ में किया है जो कि जा विचारणा के मिथ्यात्व की धारणा के बहुत निकट है । तुलना के लिए यहाँ उनका सक्षिप्त सूची प्रस्तुत की जा रही है जिसके आधार पर यह जाना जा सके कि दोनों विचार-परम्पराओं में कितना अधिक साम्य है ।

१ धम को अधम बताना, २ अधम को धम बताना ३ भिण्डुअनियम (अविनय) को भिण्डुनियम (विनय) बताना, ४ भिण्डुनियम का अनियम बताना, ५ तयागत (बुद्ध) द्वारा अभाषित को तयागत भाषित कहना ६ तयागत द्वारा भाषित को अभाषित कहना, ७ तयागत द्वारा अनाचरित को आचरित कहना ८ तयागत द्वारा आचरित को अनाचरित कहना, ९ तयागत द्वारा नहीं बनाये हुए (अप्रत्यक्ष) नियम का प्रज्ञप्त कहना, १० तयागत द्वारा प्रज्ञप्त (बनाये हुए नियम) को अप्रज्ञप्त बताना, ११ अनपराध को अपराध कहना, १२ अपराध का अनपराध कहना, १३ लघु अपराध को गुरु अपराध कहना, १४ गुरु अपराध को लघु अपराध कहना, १५ गम्भीर अपराध को अगम्भीर कहना, १६ अगम्भीर अपराध को गम्भीर कहना १७ निर्विशेष अपराध का सविशेष कहना, १८ सविशेष अपराध को निर्विशेष कहना, १९ प्रायश्चित्त योग्य (सप्रतिक्कम) आपत्ति को प्रायश्चित्त के अयोग्य कहना २० प्रायश्चित्त के अयोग्य (अप्रतिक्कम) आपत्ति को प्रायश्चित्त के योग्य (सप्रतिक्कम) कहना ।

गीता में अज्ञान—गीता के मोह, अज्ञान या तामस नाम ही मिथ्यात्व कहे जा सकते हैं । इस आधार पर गीता में मिथ्यात्व का निम्न स्वरूप उपलब्ध होता है—
१ परमात्मा लोक का सर्जन करने वाला, कम का उर्त्ता एवं कर्मा के फल का समीप करनेवाला है अथवा वह विषयी के पाप पुण्य को ग्रहण करता है यह मानना अज्ञान है (५१४ १५) । २ प्रमाण, आत्मस्थ और निद्रा अज्ञान है (१४ ८) । ३ धन, परिवार

जैन दर्शन में अविद्या या मिथ्यात्व केवल आत्मनिष्ठ (Subjective) ही नहीं है, बल्कि वह वस्तुनिष्ठ भी है। जैन-दर्शन में मिथ्यात्व का अर्थ है—ज्ञान का अभाव या विपरीत ज्ञान। उसमें एकांत या निरपेक्ष दृष्टि को भी मिथ्यात्व कहा गया है। तत्त्व का सापेक्ष ज्ञान ही सम्यक् ज्ञान है और ऐकांतिक दृष्टिकोण मिथ्याज्ञान है। दूसरे, जैन दर्शन में अविद्या मिथ्यात्व ही बंधन का कारण नहीं है। बंधन का प्रमुख कारण होते हुए भी वह सत्य नहीं है। मिथ्यादर्शन के कारण ज्ञान दूषित होता है और ज्ञान के दूषित होने से चारित्र्य दूषित होता है। इस प्रकार मिथ्यात्व अनैतिक जीवन का प्रारम्भिक बिंदु है और अनैतिक आचरण उसकी अंतिम परिणति है। नैतिक जीवन के लिए मिथ्यात्व से मुक्त होना आवश्यक है, क्योंकि जब तक दृष्टि दूषित है ज्ञान भी दूषित होगा और जब तक ज्ञान दूषित है तब तक आचरण भी सम्यक् या नैतिक नहीं हो सकता। नैतिक जीवन की प्रगति के लिए प्रथम गत है मिथ्यात्व से मुक्त होना।

जैन-दार्शनिकों की दृष्टि में मिथ्यात्व की पूर्व-कोटि का पता नहीं लगाया जा सकता, यद्यपि वह अनादि है किन्तु वह अनन्त नहीं। जैन-दर्शन की पारिभाषिक शब्दावली में वहाँ तो भव्य जीवों की अपेक्षा से मिथ्यात्व अनादि और सात है और अमव्य जीवों की अपेक्षा से वह अनादि और अनन्त है। आत्मा पर अविद्या या मिथ्यात्व का आवरण सबसे है, इसका पता नहीं लगाया जा सकता, यद्यपि अविद्या या मिथ्यात्व से मुक्ति पायी जा सकती है। जैन-दर्शन में मिथ्यात्व का मूल 'कर्म' और 'कर्म' का मूल मिथ्यात्व है। एक ओर मिथ्यात्व का कारण अनतिक्रिया है तो दूसरी ओर अनतिक्रिया का कारण मिथ्यात्व है। इसी प्रकार सम्यक्त्व का कारण नतिक्रिया और नतिक्रिया का कारण सम्यक्त्व है। नतिक्रिया आचरण के परिणामस्वरूप सम्यक्त्व या यथाय दृष्टिकोण का उद्भव होता है। सम्यक्त्व या यथाय दृष्टिकोण के कारण नैतिक आचरण होता है।

बौद्ध-दर्शन में अविद्या का स्वरूप—बौद्ध-दर्शन में प्रतीत्यसमुत्पाद की प्रथम कड़ी अविद्या ही मानी गयी है। अविद्या से उत्पन्न व्यक्तित्व ही जीवन का मूलभूत पाप है। जन्म मरण की परम्परा और दुःख का मूल अविद्या है। जैसे जैन-दर्शन में मिथ्यात्व की पूर्वकोटि नहीं जानी जा सकती, वैसे ही बौद्ध-दर्शन में भी अविद्या की पूर्वकोटि नहीं जानी जा सकती। यह एक ऐसी सत्ता है जिसे समझना कठिन है। हमें बिना अधिक गहराई में गये इसके अस्तित्व की स्वीकार कर लेना होगा। उद्यम अविद्या वर्तमान जीवन की अनिवार्य पूर्ववर्ती अवस्था है इससे पूर्व कुछ नहीं क्योंकि जन्म मरण की प्रक्रिया का वहीं आरम्भ नहीं होना जा सकता। लेकिन दूसरी ओर इसके अस्तित्व से इनकार भी नहीं किया जा सकता। स्वयं जीवन या जन्म मरण की परम्परा इसका प्रमाण है कि अविद्या उपस्थित है। अविद्या का उद्भव कब होता है यह नहीं बताया जा सकता। अवधारण के अनुसार 'तथा' से ही अविद्या का जन्म होता है। डॉ० राधाकृष्णन्

की दृष्टि में बौद्ध दर्शन में अविद्या उस परम सत्ता जिसे आत्मविज्ञान तथागतगर्भ शून्यता घमघातु एवं तथता कहा गया है की वह शक्ति है जो विश्व के भीतर से व्यक्तिगत जीवना की शृंखला को उत्पन्न करती है। यह यथाथ सत्ता के ही अंदर विद्यमान नियेधारमक तत्त्व है। हमारी सीमित बुद्धि इसका रहस्य में इससे अधिक और प्रवेश नहीं कर सकती।^१

सामान्यतया अविद्या का अर्थ चार अर्थसत्त्यों का ज्ञानाभाव है। माध्यमिक एवं विज्ञानवादी विचारका अनुसार इन्द्रियानुभूति के विषय—इस जगत की कोई स्वतंत्र सत्ता नहीं है यह परतंत्र एवं सापेक्ष है इस यथाथ मान लेना ही अविद्या है। दूसरे शब्दों में अयथाय अनेकता को यथाथ मान लेना ही अविद्या का नायक है। इसी में वैयक्तिक अहं का प्रादुर्भाव होता है और यही तन्ना का जन्म होता है। बौद्ध दर्शन के अनुसार भी अविद्या और तन्ना (अनतिष्ठता) में पारस्परिक कारण-कारण समर्थ है। अविद्या के कारण तन्ना और तन्ना के कारण अविद्या उत्पन्न होती है। जिस प्रकार जैन दर्शन में मोह के दो रूप दर्शन-मोह और चारित्र्य-माह हैं, उसी प्रकार बौद्ध दर्शन में अविद्या के दो रूप मयावरण एवं कल्यावरण हैं। कल्यावरण की तुलना दान मोह से और कल्यावरण की तुलना चारित्र्य मोह से की जा सकती है। जिस प्रकार बौद्ध परम्परा में माया का अनिवचनाय कहा गया है उसी प्रकार बौद्ध परम्परा में भी अविद्या सत और असत दोनों ही मोटिया से परे है। विज्ञानवाद एवं शून्यवाद के सम्प्रदायों की दृष्टि में नानाकारमक जगत् को परमाथ मान लेना अविद्या है। मन्थनाय ने अभूतपरिक्ल्प (अनवना का पान) का विवक्षन करते हुए कहा कि उस सत और असत दोनों ही नहीं कहा जा सकता। वह सत् इसलिए नहीं है क्योंकि परमाथ में अनेकता या द्वैत का का अस्तित्व नहीं है और वह असत इसलिए नहीं है कि उसके प्रहण से निर्वाण का लाभ होता है।^२ इस प्रकार हम देखते हैं कि बौद्ध दर्शन के परवर्ती सम्प्रदायों में अविद्या का स्वरूप बहुत-कुछ बर्दाश्त का माया के समान बन गया है।

बौद्ध दर्शन की अविद्या की समीक्षा—बौद्ध दर्शन के विज्ञानवादी और शून्यवादी सम्प्रदायों में अविद्या का जो स्वरूप निर्दिष्ट है वह आत्मवना का विषय ही रहा है। विज्ञानवादी और शून्यवादी विचारक अपने निरपेक्ष दृष्टिकोण के आधार पर इन्द्रियानुभूति के विषय की अविद्या या वास्तविकता के कार्पनिक प्रत्यय मानते हैं। दूसरे उनका अनुसार अविद्या आत्मनिष्ठ (Subjective) है। जन दार्शनिका ने उनकी इस भावना का अनुचित ही माना है क्योंकि प्रथमतः अनुभव के विषयों को अनादि अविद्या के कार्पनिक प्रत्यय मानकर इन्द्रियानुभूति के ज्ञान को असत्य बताया गया है। जन दार्शनिकों का दृष्टि में इन्द्रियानुभूति के विषयों को असत्य नहीं माना जा सकता

१ भारतीय दर्शन पृ० ३८२ ३८३

२ जन स्टडीज पृ० १३२ १३३ पर उद्धृत।

क्योंकि वे तक और अनुभव दोनों को ही यथाथ मानकर चरने हैं। उनके अनुसार तात्त्विक ज्ञान (बौद्धिक ज्ञान) और अनुभूत्यात्मक ज्ञान दोनों यथायता का बोध करा सकते हैं। बौद्ध दार्शनिकों की यह धारणा कि अविद्या ब्रह्म आत्मगत है, जैन दार्शनिकों को स्वीकार नहीं है। वे अविद्या का वस्तुगत आधार भी मानते हैं। उनकी दृष्टि में बौद्ध दृष्टिकोण एकाकी है। बौद्ध-दर्शन की अविद्या की विस्तृत समीक्षा डॉ० नथमल टांटिया ने अपनी पुस्तक 'स्टडीज इन जैन फिगामफ्री' में की है।

गीता एवं खंडात में अविद्या का स्वरूप—गीता में अविद्या, अज्ञान और माया का प्रयोग हुआ है। गीता में अज्ञान और माया का सामान्यतया दो भिन्न अर्थों में ही प्रयोग हुआ है। अज्ञान वयस्वित्क है और माया ईश्वरीय शक्ति है। गीता में अज्ञान का अर्थ परमात्मा के उस वास्तविक स्वरूप के ज्ञान का अभाव है जिस रूप में वह जगत् में व्याप्त होने हुए भी उससे परे है। गीता में अज्ञान शब्द विपरीत ज्ञान मोह, अनेकता की यथाथ मान लेना आदि अनेक अर्थों में प्रयुक्त हुआ है। ज्ञान के सात्त्विक, राजस और तामस प्रकार का विवेचन करते हुए गीता में स्पष्ट बताया गया है कि अनेकता की यथाथ माननेवाला दृष्टिकोण या ज्ञान राजस है, इसी प्रकार यह मानना कि परमनत्त्व मात्र इतना ही है यह ज्ञान तामस है।^१ गीता में माया का व्यक्ति के दुःख एवं बंधन का कारण कहा गया है, क्योंकि यह एक भ्रात आश्रित चेतना का पोषण करती है और उस रूप में पृथक् यथायता का ग्रहण सम्भव नहीं होता। फिर भी माया ईश्वर की एक ऐसी कार्यकारी शक्ति भी है जिसके माध्यम से परमात्मा इस नाना-रूपात्मक जगत् में अपने को अभिव्यक्त करता है। वियक्तिक दृष्टि से माया परमात्मा का आवरण कर व्यक्ति को उसके यथाथ ज्ञान से वंचित करता है जब कि परमसत्ता की अपेक्षा से वह उसकी एक शक्ति ही सिद्ध होता है।

वेदान्त दर्शन में अविद्या का अर्थ अद्वय परमात्मा में अनेकता की कल्पना है। बृहदारण्यकोपनिषद् में कहा गया है कि जो अद्वय में अनेकता का दर्शन करता है वह मृत्यु का प्राप्त होता है।^२ इसके विपरीत अनेकता में एकता का दर्शन सच्चा ज्ञान है। ईशावास्योपनिषद् में कहा गया है कि जो सभी को परमात्मा में और परमात्मा में सभी का स्थित द्रव्यता है उस एकत्वार्थी का न विजुगुप्सा होती है और न उसे कोई मोह या शोक होता है।^३ वेदांत परम्परा में अविद्या जगत् के प्रति आसक्ति एवं मिथ्या दृष्टिराज है और माया एक ऐसी शक्ति है जिससे यह अनेकतामय जगत् अस्तित्ववान् प्रतात होता है। माया इस नानारूपात्मक जगत् का आधार है और अविद्या हमें उससे बांधे रखती है। वेदान्त-दर्शन में माया अद्वय अविकार परमसत्ता की जगत् के रूप में

१ विस्तृत विवेचन के लिए देखिए, जैन स्टडीज, पृ० १२६-१३७ एवं २०१-२१५

२ गीता १८।२१-२२

३ बृहदारण्यकोपनिषद्, ४।६।१९

४ ईशावास्योपनिषद्, ६-७

प्रतीति है। वस्तुतः में माया न तो सत है और न असत है उसे पतुप्पोटि विनिमुक्त कहा गया है।^१ वह मन इसलिए नहीं है कि उसका निरसन किया जा सकता है। वह असत् इसलिए नहीं है कि उसके आधार पर व्यवहार होना है। वेदांत दर्शन में माया जगत् की व्याख्या और उसकी उत्पत्ति का सिद्धांत है और अविद्या व्यक्तिगत आसक्ति है।

वेदांत की माया की समीक्षा—वेदांत-युगन में माया एक अथ सत्य है जबकि तार्किक दृष्टि से माया या तो सत्य हो सकती है या असत्य। जैन दार्शनिकों के अनुसार सत्य सापेक्ष अवश्य हो सकता है लेकिन अथ सत्य (Quasi Real) ऐसी कोई अवस्था नहीं हो सकती। यदि अद्वय परमात्मा का नानारूपात्मक मानना अविद्या है तो जैन दार्शनिकों को यह दृष्टिकोण स्वाकार नहीं है। यद्यपि जैन बौद्ध और वैश्विक परम्पराएँ अविद्या की इस व्याख्या में एकमत हैं कि अविद्या या मोह का अथ है अनारम या 'पर' में आत्म-बुद्धि।

उपसंहार—अज्ञान अविद्या या मोह ही सम्पूर्ण प्रगति में सबसे बड़ा अवरोध है। हमारे क्षुद्र व्यक्तित्व और परमात्मत्व के बीच सबसे बड़ी बाधा है। उसके हटते ही हम अपने को अपने में ही उपस्थित परमात्मा के निकट लाना पाते हैं। फिर भी प्रश्न यह है कि हम अविद्या या मिथ्यात्व से मुक्ति कैसे हो ? वस्तुतः अविद्या से मुक्ति के लिए यह आवश्यक नहीं कि हम अविद्या या अज्ञान को हटाने का प्रयत्न करें क्योंकि उसके हटाने के सार प्रयास वैसे ही निरर्थक होंगे जैसे कोई अंधकार को हटाने का प्रयत्न करे। जैसे प्रकाश के होत ही अंधकार समाप्त हो जाता है वैसे ही ज्ञान रूप प्रकाश या सम्यग्दृष्टि के उत्पन्न होत ही अज्ञान या अविद्या का अंधकार समाप्त हो जाता है। आवश्यकता इस बात की नहीं कि हम अविद्या या मिथ्यात्व को हटाने का प्रयत्न करें, बरन् आवश्यकता इस बात की है कि हम सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान की ज्योति को प्रज्वलित करें ताकि अविद्या या अज्ञान का तामिस्र (अंधकार) समाप्त हो जाय।



जैन-परम्परा में सम्यक् दर्शन, सम्यक्त्व एवं सम्यक्-दृष्टि शब्दों का प्रयोग समान अर्थ में हुआ है। यद्यपि आचार्य जिमद ने विनोपावश्यकभाष्य में सम्यक्त्व और सम्यक् दर्शन के भिन्न भिन्न अर्थों का निर्देश किया है।^१ सम्यक्त्व वह है जिसके कारण श्रद्धा, ज्ञान और चारित्र्य सम्यक् बनते हैं। सम्यक्त्व का अर्थ विस्तार सम्यक् दर्शन से अधिक व्यापक है, फिर भी सामान्यतया सम्यक् दर्शन और सम्यक्त्व शब्द एक ही अर्थ में प्रयुक्त किये गये हैं। वैसे सम्यग्दर्शन शब्द में सम्यक्त्व निहित ही है।

सम्यक्त्व का अर्थ—सामान्य रूप में सम्यक् या सम्यक्त्व शब्द सत्यता या यथार्थता का परिचायक है, जिसे 'उचितता' भी कह सकते हैं। सम्यक्त्व का एक अर्थ तत्त्व रुचि है।^२ इस अर्थ में सम्यक्त्व सत्याभिरुचि या सत्य की अभीप्सा है। उपयुक्त दोनों अर्थों में सम्यक्-दर्शन या सम्यक्त्व नैतिक जीवन के लिए आवश्यक है। जन नैतिकता का परम आदर्श आत्मा के यथाय स्वरूप की उपलब्धि है। लेकिन यथाय की उपलब्धि भी तो यथाय से सम्भव होती है। यदि हमारा साध्य 'यथायता' की उपलब्धि है, तो उसका साधन भी यथाय ही चाहिए। जन विचारणा साध्य और साधन की एकरूपता में विद्वान् करती है। वह यह मानती है कि अनुचित साधन से प्राप्त किया गया लक्ष्य भी अनुचित ही है। सम्यक् को सम्यक् से ही प्राप्त करना होता है। असम्यक् से जो भी मिलता है या प्राप्त किया जाता है, वह भी असम्यक् ही होता है। अतः आत्मा के यथाय स्वरूप की प्राप्ति के लिए जिन साधनों का विधान किया गया, उनका सम्यक् होना आवश्यक माना गया। वस्तुतः ज्ञान दर्शन और चारित्र्य का नैतिक मूल्य उनके सम्यक् होने में है और सभी के मुक्ति या निर्वाण के साधन बनते हैं। यदि ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य मिथ्या होने हैं तो बचन का कारण बनते हैं। बचन-मुक्ति ज्ञान दर्शन और चारित्र्य पर निर्भर नहीं, बरन् उनके सम्यक् और मिथ्यापन पर आधारित है।

आचार्य जिमद के अनुसार यदि सम्यक्त्व का अर्थ तत्त्वरुचि या सत्याभीप्सा होने है। सम्यक्त्व का नैतिक साधना में महत्वपूर्ण स्थान मिलता है। नैतिकता की साधना आदर्श-मुख गति है। लेकिन जिसके कारण वह गति है, साधना है वह तो सत्याभीप्सा ही है। साधक में जबतक सत्याभीप्सा या तत्त्व रुचि जागृत नहीं होती,

तबतक यह नतिः प्रगति की ओर अग्रसर ही नहीं हो सकता। सत्य की प्यास ही ऐसा सत्य है जो माधव को साधना मार्ग में प्रेरित करता है प्यास ही पानी की खोज करता है। सत्य रचि या सत्याभीप्सा से यत्न प्रेरित है आर्द्र की प्राप्ति के लिए साधना करता है। उत्तरायणसूत्र में सम्यक्त्व के दोनों अर्थों को समन्वित कर लिया गया है। प्रयत्नकर्ता की दृष्टि में अर्थात् सम्यक्त्व यथावता की अभिव्यक्ति करता है। लेकिन यथावता की जिससे उपलब्धि होती है उससे लिये सत्याभीप्सा या रचि आवश्यक है।

दर्शन का अर्थ— दर्शन का भी जनामों में अनेक अर्थों में प्रयुक्त हुआ है। जीवार्थि पदार्थों के स्वरूप देखना जानना श्रद्धा करना दर्शन है।^१ सामान्यतया दर्शन शब्द देखने के अर्थ में प्रयुक्त होता है लेकिन यहाँ दर्शन शब्द का अर्थ मात्र नभज्य बोध नहीं है। उसमें इन्द्रिय-बोध मन-बोध और आत्म-बोध सभी सम्मिलित हैं। दर्शन शब्द के अर्थ में सम्बन्ध में जन-परम्परा में काफी विवाद रहा है। दर्शन की ज्ञान से अलग करत हुए विचारका न दर्शन का अर्थबोध या प्रज्ञा और ज्ञान को बौद्धिक ज्ञान कहा है।^२ नतिव जीवन की दृष्टि से विचार करने पर दर्शन शब्द का दृष्टिकोणपरक अर्थ लिया गया है।^३ दर्शन शब्द के स्थान पर दृष्टि शब्द का प्रयोग उसके दृष्टि कोणपरक अर्थ का चोक्त है। प्राचीन जन आगमा में दर्शन शब्द के स्थान पर दृष्टि शब्द का प्रयोग अधिक मिलता है। तत्त्वायसूत्र^४ और उत्तरायणसूत्र^५ में दर्शन शब्द का अर्थ तत्त्वश्रद्धा है। परवर्ती जन साहित्य में दक्षन शब्द देव गुरु और धर्म के प्रति श्रद्धा या भक्ति के अर्थ में भी प्रयुक्त हुआ है।^६ इस प्रकार जन परम्परा में सम्यक् दर्शन अपर में सत्य साक्षात्कार आत्म-साक्षात्कार अर्थबोध दृष्टिकोण श्रद्धा और भक्ति आदि अर्थों को समन्वित हुए है। इन पर बोझी गहराई से विचार करना अपेक्षित है।

सम्यक्-दर्शन के विभिन्न अर्थ

सम्यक्-दर्शन शब्द के विभिन्न अर्थों पर विचार करने से पहले हमें यह देखना होगा कि इनमें से कौन सा अर्थ ऐतिहासिक दृष्टि में प्रथम था और उसके पश्चात् किन किन ऐतिहासिक परिस्थितियों के कारण यही शब्द अपने दूसरे अर्थ में प्रयुक्त हुआ। प्रथमतः हम देखते हैं कि बुद्ध और महावीर के समय में प्रत्यक्ष धर्म-श्रवणक अपने सिद्धांत की सम्यक्-दृष्टि और दूसरे के सिद्धांत का मिथ्यात्व कहता था। बौद्धागमों में ६२ मिथ्यादृष्टियों एवं जनागम सूत्रश्रुताग में ३६३ मिथ्यादृष्टियों का उल्लेख मिलता है। लेकिन यहाँ पर मिथ्यादृष्टि शब्द अथवा मिथ्या शब्द के अर्थ में नहीं बरन्

१ अभिधानराज-द्र, खण्ड ५ पृ० २४२५

२ सम प्राग्मेद् इन जन साङ्ख्यालात्री पृ० ३२

३ अभिधानराज-द्र खण्ड ८ पृ० २५२५

४ उत्तरायणसूत्र, २८।३५

५ तत्त्वायसूत्र १।२

६ सामान्यिकसूत्र-सम्यक्त्व पाठ १

गलत दृष्टिकोण के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है। बाद में जब यह प्रश्न उठा कि गलत दृष्टिकोण को किस सन्दर्भ में माना जाय, तो कहा गया कि जीव (आत्मतत्त्व) और जगत् के सम्बन्ध में जो गलत दृष्टिकोण है वही मिथ्यादर्शन या मिथ्यादृष्टि है। इस प्रकार मिथ्यादृष्टि से तात्पर्य हुआ आत्मा और जगत् के विषय में गलत दृष्टिकोण। उस युग में प्रत्येक घम प्रवर्तक आत्मा और जगत् के स्वरूप के विषय में अपने दृष्टिकोण को सम्यक्-दृष्टि अथवा सम्यग्दर्शन तथा विरोधी के दृष्टिकोण को मिथ्यादृष्टि अथवा मिथ्या दर्शन कहता था। बाद में प्रत्येक सम्प्रदाय जीवन और जगत सम्बन्धी अपने दृष्टिकोण पर विश्वास करने को सम्यग्दृष्टि कहने लगा और जो लोग विपरीत मान्यता रखते थे उनको मिथ्यादृष्टि कहने लगा। इस प्रकार सम्यक्दर्शन नाम तत्वाय (जीव और जगत के स्वरूप के) भ्रष्टान के अर्थ में रूढ़ हुआ। लेकिन तत्वायभ्रष्टान के अर्थ में भी सम्यक्-दर्शन शब्द अपने मूल अर्थ से अधिक दूर नहीं हुआ था, यद्यपि उसकी भावनागत दिशा बदल चुकी थी। उसमें भ्रष्टा का तत्त्व प्रविष्ट हो गया था, लेकिन वह भ्रष्टा भी तत्त्व स्वरूप के प्रति। वैयक्तिक भ्रष्टा का विकास बाद की बात थी। श्रमण परम्परा में लम्बे समय तक सम्यग्दर्शन का दृष्टिकोणपरक अर्थ ही ग्राह्य रहा था जो बाद में तत्वायभ्रष्टान के रूप में विवक्षित हुआ। यहाँ तक तो भ्रष्टा में बौद्धिक पक्ष निहित था, भ्रष्टा शानात्मक थी। लेकिन जैसे-जैसे भाग्यत सम्प्रदाय का विकास हुआ, उसका प्रभाव जैन और बौद्ध श्रमण-परम्पराओं पर भी पड़ा। तत्वाय की भ्रष्टा युद्ध और जिन पर केन्द्रित होने लगी और यह शानात्मक से भावात्मक और निर्वैयक्तिक से वैयक्तिक बन गयी। इसने जैन और बौद्ध परम्पराओं में भक्ति के तत्त्व का वपन किया।^१ आगम एवं पिटक ग्रंथों के सङ्ग्रह एवं लिपिबद्ध होने तक यह सब कुछ हो चुका था। अतः आगम और पिटक ग्रंथों में सम्यक्दर्शन के ये सभी अर्थ उपलब्ध होते हैं। वस्तुतः सम्यक् दर्शन का भाषा शास्त्रीय विवेचन पर आधारित यथाय दृष्टिकोणपरक अर्थ ही उसका प्रथम एवं मूल अर्थ है, लेकिन यथाय दृष्टिकोण तो मात्र धीतराग पुरुष का ही हो सकता है। जहाँ तक व्यक्ति राग और द्वेष से मुक्त है उसका दृष्टिकोण यथार्थ नहीं हो सकता। इस प्रकार का सम्यक् दर्शन या यथार्थ दृष्टिकोण तो साधनावस्था में सम्भव नहीं है, क्योंकि साधना की अवस्था सराग अवस्था है। साधक आत्मा में राग द्वेष की उपस्थिति होती है, साधक तो साधना ही इसलिए कर रहा है कि वह इन दोनों से मुक्त हो। इस प्रकार यथार्थ दृष्टिकोण तो मात्र सिद्धावस्था में होगा। लेकिन यथाय दृष्टिकोण का आवश्यकता तो साधक के लिए है, सिद्ध को तो वह स्वाभाविक रूप में प्राप्त है। यथाय दृष्टिकोण के अभाव में व्यक्ति का व्यवहार तथा साधना सम्यक् नहीं हो सकती। क्योंकि यथाय दृष्टिकोण ज्ञान और जीवन के व्यवहार को सम्यक् नहीं बना सकता। यहाँ एक समस्या

उत्पन्न होती है कि यथाय दृष्टिकोण का साधनात्मक जीवन में अभाव होता है और बिना यथाय दृष्टिकोण के साधना हो नहीं सकती। यह समस्या एक ऐसी स्थिति में उत्पन्न होती है जहाँ हमें साधना मार्ग की सम्भावना को ही अस्वीकृत करना होता है। यथार्थ दृष्टिकोण के बिना साधना सम्भव नहीं और यथाय दृष्टिकोण साधना-काल में हो नहीं सकता।

लेकिन इस धारणा में भ्रान्ति है। साधना मार्ग के लिए या दृष्टिकोण की यथायता के लिए दृष्टि का राग द्वेष से पूर्ण विमुक्त होना आवश्यक नहीं है मात्र इतना आवश्यक है कि व्यक्ति यथायता और उसके कारण को जाने। ऐसा साधक यथार्थता को न जानते हुए भी सम्पूर्ण ही है क्योंकि वह असत्य को असत्य मानता है और उसके कारण को जानता है। अतः वह भ्रान्त नहीं है असत्य के कारण को जानने से वह उसका निराकरण कर सत्य को पा सकेगा। यद्यपि पूर्ण यथाय दृष्टि से एक साधक में सम्भव नहीं है फिर भी उसकी रागद्वेषात्मक वृत्तियों में जब स्वाभाविक रूप से कमी हो जाती है तो इस स्वाभाविक परिवर्तन के कारण उसे पूर्वानुभूति और परवानुभूति में अन्तर महसूस होता है और इस अन्तर के कारण वह चिन्तन में उसे नौ बातें मिल जाती हैं एक तो यह कि उसका दृष्टिकोण दूषित है और दूसरी यह कि उसकी दृष्टि की दूषितता का अमुक कारण है। यद्यपि यही सत्य तो प्राप्त नहीं होता, लेकिन अपनी असत्यता और उसके कारण का बोध हो जाता है जिसके परिणामस्वरूप उसमें सत्याभीप्सा जागृत हो जाती है। यही सत्याभीप्सा उस सत्य या यथायता के निकट पहुँचाती है और अन्तर्गत में वह यथायता के निकट पहुँचता है उतने ही अंश में उसका ज्ञान और चारित्र्य शुद्ध होता जाता है। ज्ञान और चारित्र्य की शुद्धता से पुनः राग और द्वेष में क्रमशः कमी होती है और उसके फलस्वरूप उसके दृष्टिकोण में और अधिक यथायता आ जाता है। इस प्रकार क्रमशः व्यक्ति स्वयं ही साधना की चरम स्थिति में पहुँच जाता है। आवश्यकानुयुक्ति में कहा है कि जब जब-जब स्वच्छ होता जाता है तदा-तदा द्रष्टा उमम प्रतिबिम्बित रूपा को स्पष्टतया देखन लगता है। उसी प्रकार अन्तर में ज्या-या मञ्जिता समाप्त होती है तत्त्व एहि जाग्रत होती है तपो-त्यो तत्त्वज्ञान प्राप्त होता जाता है।^१ इसे जैन परिभाषा में प्रत्येक ब्रह्म (स्वतः ही यथायता को जाननवाले) का साधना मार्ग कहते हैं।

लेकिन प्रत्येक सामान्य साधक यथाय दृष्टिकोण को इस प्रकार प्राप्त नहीं करता है न उसके लिए यह सम्भव है न सत्य की स्वानुभूति का भाग कठिन है। सत्य को स्वयं जानने की विधि की अपेक्षा दूसरा सहज मार्ग यह है कि जिहान स्वानुभूति से सत्य को जानकर उसका जो भी स्वरूप बतावे उसे उसकी स्वीकार कर लेना। इसे ही जैन शास्त्र

कारों ने तत्त्वावधारण कहा है अर्थात् यथाथ दृष्टिकोण से युक्त बीतराग ने सत्ता का जो स्वरूप प्रकट किया है, उसे स्वीकार करना ।

मान लीजिए, कोई व्यक्ति पित्त विकार से पीड़ित है । ऐसी स्थिति में वह किसी श्वेत वस्तु के यथाथ गान से वंचित होगा । उसने लिए वस्तु के यथाथ स्वरूप को प्राप्त करने के दो माग हो सकते हैं । पहला मार्ग यह कि उसकी बीमारी में स्वाभाविक रूप से जब कुछ कमी हो जावे और वह अपनी पूरक और पश्चात् की अनुभूति में अन्तर पाकर अपने रोग को जाने और प्रयास से रोग को नाश कर वस्तु के यथाथ स्वरूप का बोध प्राप्त करे । दूसरी स्थिति में किसी चिकित्सक द्वारा यह बताया जाये कि वह पित्त विकारों के कारण श्वेत वस्तु को पीत वष की देख रहा है । यहाँ चिकित्सक की बात को स्वीकार कर लेने पर भी उसे अपनी रूग्णावस्था अर्थात् अपनी दृष्टि की दूषितता का ज्ञान हो जाता है और साथ ही वह उसके वचना पर श्रद्धा करके वस्तुतत्त्व को यथार्थ रूप में जान भी लेता है ।

सम्यग्दर्शन को चाहे यथार्थ दृष्टि कहें या तत्त्वार्थश्रद्धान, उनमें वास्तविकता की दृष्टि से अन्तर नहीं है । अन्तर है उनकी उपलब्धि की विधि में । एक वैज्ञानिक स्वतः प्रमाण के आधार पर किसी सत्य का उद्घाटन करता है और वस्तुतत्त्व के यथार्थ स्वरूप को जानता है । दूसरा वैज्ञानिक के कथना पर विश्वास करने भी वस्तुतत्त्व के यथार्थ स्वरूप को जानता है । दाना ग्यामा में व्यक्ति का दृष्टिकोण यथाथ ही कहा जायेगा, यद्यपि दोनों की उपलब्धि विधि में अन्तर है । एक ने उस तत्त्वसाक्षात्कार या स्वतः की अनुभूति में पाया तो दूसरे ने श्रद्धा के माध्यम से ।

वस्तुतत्त्व के प्रति दृष्टिकोण की यथाथता जिन माध्यमों से प्राप्त की जा सकती है वे दो हैं—या तो व्यक्ति स्वयं तत्त्व-साक्षात्कार करे अथवा उन ऋषियों के कथनों पर श्रद्धा करे जिन्होंने तत्त्व-साक्षात्कार किया है । तत्त्व श्रद्धा तो मात्र उस समय तक के लिए एक अनिवार्य विकल्प है जबतक साधक तत्त्वसाक्षात्कार नहीं कर लेता । अन्तिम स्थिति तो तत्त्वसाक्षात्कार की ही है । १० सुखलालजी लिखते हैं तत्त्वश्रद्धा ही सम्यक् दृष्टि ही तो भी वह अन्तिम नहीं है अन्तिम अर्थ तो तत्त्वसाक्षात्कार है । तत्त्व-श्रद्धा तो तत्त्व-साक्षात्कार का एक सोपान मात्र है वह सोपान दृढ़ हो सभी यथोचित पुण्याय से तत्त्व का साक्षात्कार होता है ।^१

जन आचार दर्शन में सम्यग्दर्शन का स्थान—सम्यग्दर्शन जैन आचार-व्यवस्था का आधार है । नन्दिसूत्र में सम्यग्दर्शन को सघरूपी सुमेरु पर्वत को अत्यन्त सुदृढ़ और गहन भूपीठिका (आधार गिला) कहा गया है जिस पर गान और चारित्र्य रूपी उत्तम धर्म की मेसला अर्थात् पर्वतमाला स्थिर है ।^२ जन आचार में सम्यग्दर्शनको मुक्ति

का अधिकार-मग्न कहा जा सकता है। उत्तराध्ययनग्रन्थ में स्पष्ट कहा है कि सम्मार्शन के बिना सम्यक् ज्ञान नहीं होता और सम्मार्शन के अभाव में सत्साधार नहीं आता और सत्साधार के अभाव में कर्मावरण से मुक्ति सम्भव नहीं और कर्मावरण से जनक हुए प्राणी का निर्वाण नहीं होता।^१ आचारसंग्रह में कहा है कि सम्मग्दृष्टि पापावरण नहीं करता।^२ जन विचारणा के अनुसार आचरण का सत् अथवा असत् होना वर्तों के दृष्टिबोध (दर्शन) पर निर्भर है सम्मग्दृष्टि से निष्पन्न आचरण सदैव सत् होगा और मिथ्या दृष्टि से निष्पन्न आचरण सत् अथवा असत् होगा। इसी आधार पर सूत्राङ्गसंग्रह में स्पष्ट कहा गया है कि व्यक्ति विद्वान् है, भाग्यवान् है और पराक्रमी भी है लेकिन यदि उसका दृष्टिबोध असम्यक् है तो उसका दान उप आदि समस्त पुण्यार्थ फल प्राप्ति से होने के कारण अशुद्ध हो होगा। वह उन मुक्ति की ओर न जाकर बन्धन की ओर हा ले जायगा। क्योंकि असम्यक्दर्शन होने के कारण वह सारा दृष्टि वाला होगा और आसक्ति या फलाशा से निष्पन्न होने के कारण उससे सभी कार्य सफल होंगे और सफल होने से उसके बन्धन का कारण होंगे। अतः असम्यग्दृष्टि का सारा पुरुषार्थ अशुद्ध हो कहा जायगा क्योंकि वह उसकी मुक्ति में बाधक होगा। लेकिन इसके विपरीत सम्मग्दृष्टि या वातरागदृष्टि सम्पन्न व्यक्ति के सभी कार्य फलप्राप्ति से रहित होने से शुद्ध होंगे। इस प्रकार जन विचारणा यह बताती है कि सम्मार्शन के अभाव से विचार प्रवाह सारा नकार या फलाशा से युक्त होता है और यही कर्मों का प्रति रही हुई फलाकांक्षा बन्धन का कारण होने से पुरुषार्थ की अशुद्ध बना देती है जबकि सम्मार्शन की उपस्थिति से विचार प्रवाह बीतरागता निष्कामता और ज्ञान सक्ति की ओर बढ़ता है फलाकांक्षा समाप्त हो जाती है अतः सम्मग्दृष्टि का सारा पुरुषार्थ परिशुद्ध होता है।^३

बीड़-दर्शन में सम्मार्शन का स्थान—बीड़-दर्शन में सम्मार्शन का क्या स्थान है, यह बुद्ध के निम्न कथन से स्पष्ट हो जाता है। अनुत्तरनिशय में बुद्ध कहते हैं कि

“मित्राओं में दूसरी कोई भी वस्तु बात ऐसी नहीं जानता जिससे अनुत्पन्न अकुशल धर्म उत्पन्न हान हा तथा उत्पन्न अकुशल धर्मों में वृद्धि होती हो विपुलता होती हो जसे मित्राओं मिथ्या-दृष्टि।

मित्राओं मिथ्या दृष्टि वाले में अनुत्पन्न अकुशल धर्म पैदा हो जाते हैं। उत्पन्न अकुशल धर्म वृद्धि को विपुलता को प्राप्त हो जाते हैं।

मित्राओं में दूसरी कोई भी वस्तु बात ऐसी नहीं जानता जिससे अनुत्पन्न कुशल-धर्मों में वृद्धि होती हो विपुलता होती हो जसे मित्राओं सम्यक्-दृष्टि।

मित्राओं सम्यक्-दृष्टिवाले में अनुत्पन्न कुशल धर्म उत्पन्न हो जाते हैं। उत्पन्न

बुद्धि को, विरुद्धता को प्राप्त हो जाते हैं।^१ इस प्रकार बुद्धि सम्यग्-दृष्टि को नैतिक जीवन के लिए आवश्यक मानते हैं। उनकी दृष्टि में मिथ्या दृष्टिकोण संसार का किनारा है और सम्यक्-दृष्टिकोण निर्वाण का किनारा है।^२ बुद्ध के ये वचन यह स्पष्ट कर देते हैं कि बौद्ध दर्शन में सम्यक्-दृष्टि का कितना महत्त्वपूर्ण स्थान है।

यदिक परम्परा एवं गीता में सम्यक्-दर्शन (श्रद्धा) का स्थान—वैदिक परम्परा में भी सम्यक्-दर्शन को महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। मनुस्मृति में कहा गया है कि सम्यक् दृष्टि सम्पन्न व्यक्ति को कम का वचन नहीं होता है अर्थात् सम्यक्-दर्शन में बिहीन व्यक्ति संसार में परिभ्रमण करता रहता है।^३

गीता में यद्यपि सम्यक्-दर्शन शब्द का उल्लेख नहीं है तथापि सम्यक् दर्शन को श्रद्धापरक अथवा ऐत पर गीता में उसका महत्त्वपूर्ण स्थान मिल जाता है। श्रद्धा गीता के आचार्य-दर्शन के मन्द्राग सत्त्वा में से एक है। 'श्रद्धाशक्तमते ज्ञानं' यह वचन गीता में उसका महत्त्व स्पष्ट कर दिया है। गीता यह भी स्पष्ट करती है कि व्यक्ति को जैसा श्रद्धा होती है उसका जीवन के प्रति जमा दृष्टि-कोण होता है वैसे ही वह बन जाता है।^४ गीता में श्रीकृष्ण ने यह कह कर सम्यक् दर्शन या श्रद्धा के महत्त्व को स्पष्ट कर दिया है कि यदि दुराचारी व्यक्ति भी मुझे भजता है अर्थात् मेरे प्रति श्रद्धा रखता है तो उस गायु ही समस्तो ब्रह्मा वह दीप्त ही ब्रह्मात्मा होकर चिर-राति को प्राप्त हो जाता है।^५ गीता का यह उक्त आचार्यग व उस वचन में कि 'सम्यक्-दर्शन को' पाप नहीं करता काफ़ी अधिक साम्य रखता है। आचार्य गुरु ने अपने गीताभाष्य में भी सम्यक्-दर्शन के महत्त्व को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि सम्यक् दर्शन निष्ठ पुरुष संसार के बीजरूप अविद्या आदि पापों का उन्मूलन नहीं कर सके ऐसा कल्पि मनुष्य नहीं हो सकता अर्थात् सम्यक्दर्शनयुक्त पुरुष निर्विकल्परूप में निर्वाण-प्राप्त करता है।^६ आचार्य शंकर के अनुसार जबतक सम्यक्-दर्शन नहीं होता तबतक राग (विषयासक्ति) का उच्छेद नहीं होता और जबतक राग का उच्छेद नहीं होता मुक्ति सम्भव नहीं।

सम्यक्-दर्शन आध्यात्मिक जीवन का प्राण है। जिस प्रकार चेतनारहित शरीर गव है उसी प्रकार सम्यक्-दर्शन से रहित व्यक्ति चलता फिरता शव है। जैसे शव लाक में स्थान्य होता है, वैसे ही आध्यात्मिक जगत् में यह चल शव स्थान्य है।^७ यस्तुन सम्यक् दर्शन एक जीवन-दृष्टि है। बिना जीवन-दृष्टि के जीवन का कोई अर्थ नहीं रहता। व्यक्ति की जीवन-दृष्टि जैसी होती है उसी रूप में उसका चरित्र का निर्माण होता है। गीता में कहा है कि व्यक्ति श्रद्धामय है जैसी श्रद्धा होती है वैसे ही वह बन जाता

१ अंगुत्तरनिकाय १।१७

२ वही १०।१२

३ मनुस्मृति, ६।७४

४ गीता १७।३

५ वही, १।२०-२१

६ गीता (शा०,) १८।१२

७ भावपाद, १४३

है। असम्यक जीवनदृष्टि पतन की ओर और सम्यक् जीवनदृष्टि उत्थान की ओर ले जाती है। इसलिए यथाथ जीवनदृष्टि का निर्माण आवश्यक है। इसे ही भारतीय परम्परा में सम्यग्दर्शन या यद्वा कहा गया है।

यथाथ जीवनदृष्टि क्या है यदि इस प्रश्न पर गम्भीरतापूर्वक विचार करें तो ज्ञात होता है कि समालोच्य सभी आचार दर्शनों में अनासक्त एक वीतराग जीवन दृष्टि को ही यथाथ जीवन दृष्टि माना गया है।

जैनधर्म में सम्यग्दर्शन का स्वरूप

सम्यक्त्व का दशविध वर्गीकरण उत्तमगम्ययनसूत्र में सम्यग्गान के, उसकी उत्पत्ति के आधार पर दस भेद दिये गये हैं जो निम्नलिखित हैं —

- १ निराग (स्वभाव) रश्चि—जो यथाथ दृष्टिकोण व्यक्ति में स्वतः ही उत्पन्न हो जाता है वह निरागरश्चि सम्यक्त्व है।
- २ उपदेशरश्चि—वीतराग की वाणी (उपदेश) को सुनकर जो यथार्थ दृष्टिकोण या श्रद्धान् होता है वह उपदेशरश्चि सम्यक्त्व है।
- ३ आक्षारश्चि—वातगम्य के नैतिक आक्षेपों को मान कर जो यथाथ दृष्टिकोण उत्पन्न होता है अथवा तत्त्व-श्रद्धा होती है वह आक्षारश्चि सम्यक्त्व है।
- ४ सूत्ररश्चि—अगप्रविष्ट एवं अगवाहा श्रवणों के अध्ययन के आधार पर जो यथाथ दृष्टिकोण या तत्त्व-श्रद्धान् होता है, वह सूत्ररश्चि सम्यक्त्व है।
- ५ बीजरश्चि—यथार्थता के स्वल्प भाग को स्वचित्तन के द्वारा विकसित करना बीजरश्चि सम्यक्त्व है।
- ६ अभिगमरश्चि—अगसाहित्य एवं अन्य ग्रन्थों का अर्थ एवं व्याख्या सहित अध्ययन करने से जो तत्त्वबोध एवं तत्त्व-श्रद्धा उत्पन्न होती है वह अभिगमरश्चि सम्यक्त्व है।
- ७ विस्ताररश्चि—वस्तुतत्त्व (पदद्रव्या) के अनेक पक्षों का विभिन्न दृष्टिकोणों से प्रमाणों से अवबोध कर उनकी यथाथता पर श्रद्धा करना विस्तार रश्चि सम्यक्त्व है।
- ८ क्रियारश्चि—प्रारम्भिक रूप में साधक जीवन की विभिन्न क्रियाओं के आचरण में रश्चि हो और उस साधनारमक अनुष्ठान के फलस्वरूप यथार्थता का बोध हो, वह क्रियारश्चि सम्यक्त्व है।
- ९ सक्षाररश्चि—जो वस्तु तत्त्व का यथार्थ स्वरूप नहीं जानता है और जो आहृत प्रवचन (ज्ञान) में प्रवाण भी नहीं है लेकिन जिसने अयथार्थ (मिथ्या

दृष्टिकोण) को अंगीकृत भी नहीं किया जिसमें यथार्थ ज्ञान की अल्पता होते हुए भी मिथ्या (असत्य) धारणा नहीं है, वह सशेष रुचि सम्यक्त्व है।

१० धमरुचि—तीर्थंकर प्रणीत सन के स्वरूप, आगम साहित्य एवं नतिक नियमों पर आस्तिक्य भाव या श्रद्धा रखना, उन्हें यथार्थ मानना धमरुचि सम्यक्त्व है।^१

सम्यक्त्व का त्रिविध वर्गीकरण—अपेक्षा में स सम्यक्त्व का त्रिविध वर्गीकरण भी किया गया है। जैसे वारक, रोचक और दीपक।

१ वारकसम्यक्त्व—जिम यथार्थ दृष्टिकोण (सम्यक्त्व) के होन पर व्यक्ति सना-चरण या सम्यक्चारित्र की साधना में अग्रसर होता है वह वारक सम्यक्त्व है। वारक सम्यक्त्व ऐसा यथार्थ दृष्टिकोण है, जिसमें व्यक्ति आदर्श की उपलब्धि के हेतु सक्रिय एवं प्रयत्नशील बन जाता है। नतिक दृष्टि से वह तो वारक सम्यक्त्व शुभाशुभ विवेक की वह अवस्था है जिसमें व्यक्ति जिस शुभ वा निश्चय करता है उसका आचरण भी करता है। यहाँ ज्ञान और क्रिया में अन्तर होता है। सुररान का यह वचन कि ज्ञान ही सदगुण है इस अवस्था में लागू होता है।

२ रोचक सम्यक्त्व—रोचक सम्यक्त्व सत्य-बोध की अवस्था है जिसमें व्यक्ति शुभ को शुभ और अशुभ को अशुभ के रूप में जानता है और शुभ प्राप्ति की इच्छा भी करता है, लेकिन उसके लिए प्रयास नहीं करता। सत्यासत्य विवेक होने पर भी सत्य या आचरण नहीं कर पाना रोचक सम्यक्त्व है। जैसे कोई रोगी अपनी म्णावस्था एवं उसके कारण का जानता है रोग की औपधि भी जानता है और रोग से मुक्त होना भी चाहता है, लेकिन औपधि ग्रहण नहीं करता। वैसे ही रोचक सम्यक्त्व वाग व्यक्तिस ससार के दुःखमय यथाय स्वरूप को जानता है उसमें मुक्त होना भी चाहता है उस मोक्ष मार्ग का भी ज्ञान होता है, फिर भी वह सम्यक् चारित्र का पालन (चारित्रमोहनीय कर्म के उन्मूलन का कारण) नहीं कर पाता। यह अवस्था महाभारत में दुर्योधन के उस वचन के सुख है, जिसमें कहा गया है कि धर्म को जानन हुए भी मेरी उसमें प्रवृत्ति नहीं होती और अधर्म को जानते हुए भी मेरी उससे निवृत्ति नहीं होती ॥^२

३ दीपक सम्यक्त्व—यह अवस्था है जिसमें व्यक्ति अपने उपदेश में दूसरों में तत्त्व जिताना उत्पन्न कर देता है और परिणामस्वरूप होनेवाले उनमें यथाय बोध का कारण बनता है। दीपक सम्यक्त्व वाला व्यक्ति वह है जो दूसरों को सन्माग पर लगा देने का कारण बन जाता है, लेकिन स्वयम्भुमार्ग का ही पथिक बना रहता है। जैसे कोई नदी

१ उत्तराध्ययन, २८।१६

२ विशेषावश्यनभाष्य, २६७५

३ उद्धृत नीतिसास्त्र का सर्वेक्षण, पृ० ३६०

के तीर पर सदा व्यक्ति किसी मध्य नदी में बने हुए तीराक का उत्साहवर्धन पर उगे पार लगन का कारण बन जाता है, यद्यपि न तो स्वयं पार जानता है और न पार ही होता है।

सम्पत्त्व का त्रिविध वर्गीकरण एक अन्य प्रकार में भी किया गया है, त्रिगुण आधार कर्म-प्रवृत्तियों का साधोपगम है। जन विचारणा में अन-तानुवधी (तीक्ष्णम) प्रोप, मान माया (कण्ट) क्षाम तथा मिथ्यात्व मोह मित्र मोह और सम्पत्त्व मोह सात कर्म प्रवृत्तियों सम्पत्त्व (यथाय बाध) की विरोधी है। इसमें सम्पत्त्व माहनीय को छोड़ बाध छह कम प्रवृत्तियाँ उभय में होती हैं तो सम्पत्त्व का प्रगटन नहीं हो पाता। सम्पत्त्व मोह मात्र सम्पत्त्व की निर्मलता और विगुडि में बाधक है। कर्म-प्रवृत्तियों की तीन स्थितियाँ हैं — १ क्षय २ उपगम और ३ साधोपगम। इसी आधार पर सम्पत्त्व का यह वर्गीकरण किया गया है — १ औपगमिक सम्पत्त्व २ क्षायिक सम्पत्त्व और ३ साधोपगमिक सम्पत्त्व।

१ औपगमिक सम्पत्त्व—उपयुक्त (त्रिगुण) कर्म-प्रवृत्तियों के उपगमित (नर्बाई हुई) होने पर जो सम्पत्त्व गुण प्रगट होता है वह औपगमिक सम्पत्त्व है। इसमें स्थायित्व का अभाव होता है। ग्राह्यीय दृष्टि से यह अनभूत (४८ मिनट) से अधिक नहीं टिकता। उपगमित कम प्रवृत्तियाँ (वामना) पुन जागृत होकर इसे विनष्ट कर देती हैं।

२ क्षायिक सम्पत्त्व—उपयुक्त सातों कम प्रवृत्तियों का क्षय हो जाने पर जो सम्पत्त्व रूप यथाय बोध प्रगट होता है वह क्षायिक सम्पत्त्व है। यह यथाय-बोध स्थायी होता है और एक बार प्रगट होने पर कभी नष्ट नहीं होता। ग्राह्यीय भाषा में यह सानि एव अनन्त होता है।

३ साधोपगमिक सम्पत्त्व—मिथ्यात्वजनक उदयगत (त्रिगुण) कम-प्रवृत्तियों के क्षय हो जाने पर और अनुदित (मत्तावान या मचित) कम प्रवृत्तियों का उपगम हो जाने पर जो सम्पत्त्व प्रगट होता है वह साधोपगमिक सम्पत्त्व है। यद्यपि सामान्य दृष्टि से यह अस्थायी ही है फिर भी एक लम्बी समयवधि (छाछठगापरोपम से कुछ अधिक) तक अवस्थित रह सकता है।

औपगमिक और साधोपगमिक सम्पत्त्व की भूमिका में सम्पत्त्व के रम का पान करने के पश्चात् जब साधक पुन मिथ्यात्व की ओर लौटता है तो लौटने की इस क्षणिक अवधि में वात सम्पत्त्व का किंचित सस्वार अवशिष्ट रहता है। जैसे बसने करते समय बसित पदार्थों का कुछ स्वाद जाता है वैसे ही सम्पत्त्व को वास्तविक समय सम्पत्त्व का भी कुछ आस्वाद रहता है। जीव की इसी स्थिति साक्षात्कर्म सम्पत्त्व कहलाती है।

साय ही अज जीव क्षायोपशमिक सम्यक्त्व की भूमिका से क्षायिक सम्यक्त्व की प्रशस्त भूमिका पर आगे बढ़ता है और इस विकास-क्रम में जब वह सम्यक्त्व मोहनीय कम प्रकृति के कम दलितों का अनुभव कर रहा होता है, तो सम्यक्त्व की यह अवस्था 'क्षेदक सम्यक्त्व' कहलाती है। केवल सम्यक्त्व के अनन्तर जीव क्षायिक सम्यक्त्व को प्राप्त कर लेता है।

वस्तुतः सात्वादन और क्षेदक सम्यक्त्व सम्यक्त्व की मध्यान्तर अवस्थाएँ हैं—पहली सम्यक्त्व से मिथ्यात्व की ओर गिरते समय और दूसरी क्षायोपशमिक सम्यक्त्व से क्षायिक सम्यक्त्व की ओर बढ़ते समय होती है।

सम्यक्त्व का द्विविध वर्गीकरण—सम्यक्त्व का विश्लेषण अनेक अपभाओ से किया गया है तारि उरावे विविध पहटुओं पर समुचित प्रशस्त डाग जा सके। सम्यक्त्व का द्विविध वर्गीकरण चार प्रकार से किया गया है।

(अ) द्रव्य सम्यक्त्व और भाव सम्यक्त्व^१

(१) द्रव्य सम्यक्त्व—विशुद्ध रूप में परिणत निय हुए मिथ्यात्व के कम-परमाणु द्रव्य-सम्यक्त्व हैं।

(२) भाव-सम्यक्त्व—उपयुक्त विशुद्धपुद्गल यगणा के निमित्त स होने वाली तत्त्व-श्रद्धा भाव सम्यक्त्व है।

(ब) निश्चय-सम्यक्त्व और व्यवहार-सम्यक्त्व^२

(१) निश्चय सम्यक्त्व—राग, द्वेष और मोह का अत्यल्प हो जाना, परपश्यों से भेद ज्ञान एवं स्वस्वस्व में रमण, दह में रहते हुए ग्राह्याता का छूट जाना, निश्चय सम्यक्त्व के लक्षण है। मरा पुद्गल स्वस्व अगतगान, अनन्त दान और अनन्त आनन्द मय है। पर भाव या आसक्ति ही बंधन का कारण है और स्वस्वभाव में रमण करना ही मोक्ष का हेतु है। मैं स्वयं ही अपना आत्मा हूँ देव, गुरु और धर्म मरा आत्मा ही है। ऐसी दृढ़ श्रद्धा का होना ही निश्चय सम्यक्त्व है। आत्म-चेन्द्रित होना यही निश्चय सम्यक्त्व है।

(२) व्यवहार सम्यक्त्व—भीतराग में देव बुद्धि (आदित्य बुद्धि), पाँच महाव्रता का पालन करने वाले मुनिया में गुरु बुद्धि और जिन प्रणीत धर्म में सिद्धांत बुद्धि रखना व्यवहार सम्यक्त्व है।

(स) निसर्गज सम्यक्त्व और अधिगमज सम्यक्त्व^३

(१) निसर्गज सम्यक्त्व—जिस प्रकार नदी के प्रवाह में पड़ा हुआ पत्थर बिना प्रयास के ही स्वाभाविक रूप से गोल हो जाता है, उसी प्रकार समार में भटकते हुए प्राणी को अनायास ही जब कर्मविरण के अल्प होने पर यथावृत्ता का बोध हो जाता है,

तो ऐसा सत्य-बोध निसर्गज (प्राकृतिक) होता है। बिना किसी गुरु आदि के उपदेश के स्वाभाविक रूप में स्वतः उत्पन्न होने वाला, सत्य बोध निसर्गज सम्भवत्व कहलाता है।

(२) अधिगमज सम्भवत्व—गुरु आदि के उपदेश रूप निमित्त से होनेवाला सत्य बोध या सम्भवत्व अधिगमज सम्भवत्व कहलाता है।

इस प्रकार जैन दार्शनिक न तो कर्मात्त और भीमासक्त दर्शन के अनुसार सत्य-पथ के नित्य प्रकटन को स्वीकार करते हैं और न न्याय धर्मपिण्ड और योग दर्शन के समान यह मानते हैं कि सत्य पथ का प्रकटन इश्वर के द्वारा होता है। यद्यपि यह मानते हैं कि जीवात्मा में सत्य बोध को प्राप्त करने की स्वाभाविक शक्ति है और वह बिना किसी दूसरे की सहायता के भी सत्य पथ का ध्यान प्राप्त कर सकता है। यद्यपि किन्हीं विविष्ट आत्माओं (सर्वत्र लोचकर) द्वारा सत्य-पथ का प्रकटन एवं उपदेश भी किया जाता है।^१

सम्भवत्व के पाँच अंग—सम्भवत्व पर्यायना है सत्य है। इस सत्य की माधना के लिए जैन विचारकों ने पाँच अंगों का विधान किया है। जब तक साधक इन्हें नहीं अपनाता है वह परार्थ या सत्य की आराधना एवं उपरति में समर्थ नहीं हो पाता। सम्भवत्व के ये पाँच अंग इस प्रकार हैं—

१ सम—सम्भवत्व का पहला लक्षण है सम। प्राकृत भाषा के 'सम' शब्द के संस्कृत भाषा में तीन रूप प्राप्त हैं—१ सम २ सम ३ सम। इन तीनों शब्दों के अनेक अर्थ प्राप्त हैं। सम शब्द के ही तीन अर्थ होने हैं—पहले अर्थ में यह समानुभूति या तुल्यताबोध है अर्थात् सभी प्राणियों को अपना समान समझना। इस अर्थ में यह आत्मवत् सबभूतपथ के मित्रता का स्थापना करता है जो अहिंसा का आधार है। दूसरे अर्थ में इसे चित्तवृत्ति का समभाव कहा जा सकता है अर्थात् सुख-दुःख हानि-लाभ एवं अनुकूल प्रतिकूल दोनों स्थितियों में समभाव रखना, चित्त का विचलित नहीं होने देना। सम चित्त वृत्ति मनुज है। संस्कृत धर्म के रूप के आधार पर इसका अर्थ होता है शांत कर्मा अर्थात् कर्माग्नि या वापनाओं को शांत करना। संस्कृत के तीसरे रूप सम के आधार पर इसका निवचन होगा—सम्यक प्रयास या पुटपाथ।

२ सबग—सबग शब्द का शास्त्रिक विशेषण करने पर उसका निम्न अर्थ व्यक्त होता है सम् + गग सम-सम्यक उचित अंग-गति अर्थात् सम्यक गति। सम शब्द आत्मा के अर्थ में भी आ सकता है। इस प्रकार इसका अर्थ होगा आत्मा का और गति। सामान्य अर्थ में सबग शब्द अनुभूति के लिए भी प्रयुक्त होता है। यहाँ इसका तात्पर्य होगा स्वानुभूति आत्मानुभूति अथवा आत्मा के आन्तरिक स्वरूप की अनुभूति। मनोविज्ञान में आकाशा की तीव्रतम अवस्था को भी सबग कहा जाता है। इस प्रसंग में इसका अर्थ होगा मत्याभीप्सा अर्थात् सत्य को जानने की तीव्रतम आकांक्षा क्योंकि

जिसमें सत्याभीप्सा होगी वही सत्य को पा सकेगा। सत्याभीप्सा से ही अपान में जा की ओर प्रगति होती है। यही कारण है कि उत्तराध्ययनसूत्र में सवग का प्रतिफल बताते हुए महावीर कहते हैं कि सवेग से मिथ्यात्व (अवधार्यता) की विगुद्धि होकर यथाय दशन की उपलब्धि (आराधना) होती है।

३ निर्वेद—निर्वेद शब्द का अर्थ है उदासीनता, वैराग्य अनासक्ति। सासारिक प्रवृत्तियों का प्रति उदासीन भाव रखना, क्योंकि हमारे अज्ञान में साधना के मार्ग पर चलना सम्भव नहीं होता। वस्तुतः निर्वेद निष्काम भावना या अनासक्त दृष्टि के विकास का आवश्यक अंग है।

४ अनुकम्पा—इस शब्द का शास्त्रिक निर्वचन हम प्रकार है अनु + कम्प। अनु का अर्थ है तदनुसार कम्प का अर्थ है वर्णित होना अर्थात् किसी का अनुसार वर्णित होना। दूसरे शब्दों में दूसरे व्यक्ति का दुःख से गान्धित होना पर तदनुकूल अनुभूति उत्पन्न होना ही अनुकम्पा है। वस्तुतः हमारे का सुख दुःख को अपना सुख-दुःख समझना ही अनुकम्पा है। परापूर्वक का नैतिक सिद्धान्त का आधार ही अनुकम्पा है। इस सहानुभूति को कहा जा सकता है।

५ आस्तिक्य—आस्तिक्य शब्द आस्तिकता का होता है। इसका मूल में अस्ति शब्द है जो सत्ता का वाचक है। आस्तिक जिस कहा जाये इस प्रश्न का उत्तर अनक दियों में दिया गया है। कुछ न कहा जा ईश्वर के अस्तित्व या सत्ता में विश्वास करता है वह आस्तिक है, दूसरा न कहा जो वही में आस्था रखता है वह आस्तिक है। लेकिन जन विचारणा में आस्तिक और नास्तिक का विभेद का आधार भिन्न है। जन दर्शन के अनुसार जो पुण्य पाप, पुनत्र में कम सिद्धान्त और आत्मा का अस्तित्व का स्वीकार करता है, वह आस्तिक है।

सम्यक्त्व के दूषण (अतिचार)—जैन विचारका की दृष्टि में यथायता या सम्यक्त्व के पाँच दूषण (अतिचार) मान गये हैं जो सत्य या यथायता को अपने विगुद्ध स्वरूप से जानने अथवा अनुभूत करने में बाधक है। अतिचार यह दोष है जिससे यत भग तो नहीं होता लेकिन उसकी सम्यक्ता प्रभावित होती है—सम्यक् दृष्टिकोण की यथायता को प्रभावित करने वाले तीन दोष हैं—१ चल, २ मल और ३ अगाढ़। चल दोष से तात्पर्य यह है कि व्यक्ति अतः करण से तो यथाय दृष्टिकोण का प्रति दृष्ट रहता है, लेकिन कभी कभी क्षणिक रूप में बाह्य आवेग से प्रभावित हो जाता है। मल के दोष है जो यथाय दृष्टिकोण की निमलता को प्रभावित करता है। मल पाँच है —

१ शोका—चोतराग या अहत् का कथना पर शका करना उसकी यथायता का प्रति संदेहात्मक दृष्टिकोण रखना।

१ उत्तराध्ययन, २९।१

२ आकांक्षा—स्वर्गमर्ग को छोड़कर पर धर्म की इच्छा करना या आकांक्षा करना । नैतिक एवं धार्मिक आचरण के फल की कामना करना । नैतिक कर्मों की फलाभिवृत्ति भी साधना-मार्ग में बाधक तत्त्व माना गया है ।

३ विचित्रिस्ता—नैतिक अथवा धार्मिक आचरण के फल के प्रति संशय करना अर्थात् सत्कारण का प्रतिफल मिलेगा या नहीं ऐसा संशय करना । जैन विचारणा में नैतिक कर्मों की फलाकांक्षा एवं फल संशय दोनों को ही अनुचित माना गया है । कुछ जनाचार्यों के अनुसार इसका अर्थ घृणा भी है ।^१ रोगी एवं अज्ञानव्यक्तियों के प्रति घृणा रखना । घृणाभाव व्यक्ति को संवापक से विमुख बनाता है ।

४ मिथ्या दृष्टियों की प्रशंसा—जिन लोगों का दृष्टिकोण सम्यक् नहीं है ऐसे अयथायुक्त दृष्टिकोणवाले व्यक्तियों अथवा सगठनों की प्रशंसा करना ।

५ मिथ्या दृष्टियों का अति परिचय—साधनात्मक अथवा नैतिक जीवन के प्रति जिनका दृष्टिकोण अयथायुक्त है ऐसे व्यक्तियों से घनिष्ठ सम्बन्ध रखना । सगति का असर व्यक्ति के जीवन पर काफी अधिक होता है । चरित्र के निर्माण एवं पतन दोनों पर ही सगति का प्रभाव पड़ता है अतः सत्साधारी परम का अनैतिक आचरण करने वाले लोगों से अति परिचय या घनिष्ठ सम्बन्ध रखना उचित नहीं माना गया है ।

कविवर बभारमोक्षम जी ने नाटक समयसार में सम्यक्त्व के अतिचारों की एक भिन्न सूची प्रस्तुत की है । उनके अनुसार सम्यक् दशन के निम्न पाँच अतिचार हैं — १ लोकभय २ सासारिक सुखा के प्रति आसक्ति ३ भावी जीवन में सासारिक सुखों के प्राप्त करने की इच्छा ४ मिथ्याशास्त्रों की प्रशंसा एवं ५ मिथ्या मतिषा का सेवा ।^२

अगाढ़ दोष वह दोष है जिसमें अस्थिरता रहती है । जिस प्रकार हिलत हुए दण्ड में यथायुक्त रूप का स्थिरता है लेकिन वह अस्थिर होता है । इसी प्रकार अस्थिर चित्त में सत्य प्रकट हो जाता है लेकिन अस्थिर रूप में । जैन विचारणा के अनुसार उपर्युक्त दोषों की सम्भावना आध्यात्मिक सम्प्रत्यय में होती है । उपशम सम्यक्त्व और धार्मिक सम्यक्त्व में नहीं होती क्योंकि उपशम सम्यक्त्व की समयावधि ही इतनी क्षणिक होती है कि दाप होने का समय नहीं रहता और धार्मिक सम्यक्त्व पूर्ण बन्ध होता है अतः वहाँ भी दोषों की सम्भावना नहीं रहती ।

सम्यग्दर्शन के आठ वर्णन—उत्तराज्ययनसूत्र में सम्यग्दर्शन की साधना के आठ अंगों का वर्णन है । दर्शन विगच्छि एवं उसके संबन्धन और संरक्षण के लिए इत्यादि पालन आवश्यक है । आठ अंग इस प्रकार हैं —

१ दण्डिये—गोष्मटमार जीवकाण्ड गाथा २९ की अश्वेजी टीका जे००५८० अंगी पृष्ठ २२
२ नाटकसमयसार १३।३८

(१) निश्चयित, (२) निश्चयित, (३) निश्चयित, (४) अमूढदृष्टि,
(५) उपवृहण, (६) स्थिरोक्तरण (७) वास्तव्य और (८) प्रभावना ।

(१) निश्चयिता—संशयशीलता का अभाव ही निश्चयिता है । जिन प्रणीत तत्त्व दर्शन में शका नहीं करना, उसे यथाय एव सत्य मानना ही निश्चयिता है ।^१ संशयशीलता साधना की दृष्टि से विघातक तत्त्व है । जिस साधक की मन स्थिति संशय के हिंडोले में झूल रहा हो वह इस संसार में झूलता रहता है (परिभ्रमण करता रहता है) और अपने लक्ष्य को नहीं पा सकता । साधना के लक्ष्य की प्राप्ति के लिए साध्य, साधक और साधना-मय तीनों पर अविवल श्रद्धा होनी चाहिए । साधक में जिस क्षण भी इन तीनों में से एक के प्रति भी संदेह उत्पन्न होता है वह साधना में व्युत्त हो जाता है यही कारण है कि जन साधना निश्चयिता को आवश्यक मानती है । निश्चयिता की इस धारणा को प्रज्ञा और तर्क की विरोधी नहीं मानना चाहिए । संशय ज्ञान के विकास में साधन हो सकता है, लेकिन उसे साध्य मान लेना अथवा साधन में ही रुक जाना साधक के लिए उपयुक्त नहीं है मूलाधार में निश्चयिता को निमग्नता माना गया है ।^२ नतिक्ता के लिए पूर्ण निमग्न जीवन आवश्यक है । भय पर स्थित नतिक्ता सच्ची नतिक्ता नहीं है ।

(२) निष्कामता—स्वकीय आनन्दमय परमात्मस्वरूप में निष्ठावान् रहना और किसी भी पर भाव को आश्रय या इच्छा नहीं करना निष्कामता है । साधनात्मक जीवन में भौतिक वसध, ऐहिक तथा पारलौकिक सुख की लक्ष्य बनाना ही जन दर्शन के अनुसार 'बन्धा' है ।^३ किसी भी लौकिक और पारलौकिक बान्धना को लेकर साधनात्मक जीवन में प्रविष्ट होना जैन विचारणा को मान्य नहीं है । वह ऐसी साधना को वास्तविक साधना नहीं कहती है क्योंकि वह आत्म-वेन्द्रित नहीं है । भौतिक सुखों और उपलब्धियों के पीछे भागनेवाला साधक चमत्कार और प्रलोभन के पीछे किसी भी क्षण लक्ष्यव्युत्त हो सकता है । इस प्रकार जैन-साधना में यह माना गया है कि साधक को साधना के क्षेत्र में प्रविष्ट हान के लिए निष्कामता अथवा निष्कामभाव से युक्त होना चाहिए । आचार्य अमृतचन्द्र ने पुरुषायमिदधुपाय में निष्कामता का अर्थ— 'एवातिष्ठ मायताओ स दूर रहना' किया है ।^४ इस आधार पर अनाग्रह युक्त दृष्टिकोण सम्यक्त्व के लिए आवश्यक है ।

(३) निर्विचिकित्ता—विचिकित्ता के दो अर्थ हैं —

(अ) मैं जो घम किया या साधना कर रहा हूँ इसका फल मुझे मिलेगा या नहीं, मेरी यह साधना व्यर्थ तो नहीं चली जावेगी, ऐसी आशंका रखना 'विचिकित्ता'

१ उत्तराध्ययन, २८।३१

२ आचार्य, १।५।५।१६३

३ मूलाधार २।५२-५३

४ रत्नकरणावकाचार, १२

५ पुरुषाय सिद्धधुपाय २३

बहुलाती है। इस प्रकार साधना अथवा नैतिक क्रिया के फल के प्रति अकातुल बन रहना विचिकित्सा है। शकालु हृदय साधन में स्थिरता और धर्म का अभाव होता है और उसकी साधना सफल नहीं हो पाती। अतः साधक के लिए यह आवश्यक है कि वह इस प्रतीति के साथ नैतिक आचरण का प्रारम्भ कर कि क्रिया और फल का अविनाशायी सम्बन्ध है और यदि नैतिक आचरण किया जावेगा तो निश्चित रूप से उसका फल होगा है। इस प्रकार क्रिया के फल के प्रति सन्देह न होना ही निर्विचिकित्सा है।

(घ) कुछ अनाचार्यों के अनुसार तपस्वी एवं समयपरायण मुनियों के दुबल शरीर अथवा मलिन वामभूपा को देखकर मन में ग्लानि लाना विचिकित्सा है अतः साधक की वामभूपा एवं शरीरान्ति बाह्य रूप पर ध्यान न देकर उसके साधनार्थक गुणा पर विचार करना चाहिए। वामभूपा एवं शरीर आन्ति बाह्य लौकिक पर दृष्टि को केन्द्रित न करके उसे आत्म लौकिक पर केन्द्रित करना ही साधकी निर्विचिकित्सा है। आचार्य समतभद्र का कथन है शरीर तो स्वभाव से ही अपवित्र है उसकी पवित्रता तो सम्पूर्ण ज्ञान-ज्ञान चार्ित्ररूप स्तब्ध के सन्निधरण से ही है अतएव गुणीजना के शरीर से धृष्टान्त न कर उससे गुणा से प्रेम करना निर्विचिकित्सा है।^१

४ अमूढबुद्धि—मूर्ता अर्थात् अज्ञान। हेय और उपात्त योग्य और अयोग्य के मध्य निर्णायक क्षमता का अभाव ही मूढ़ता है। मूढ़ताएँ तीन प्रकार हैं—१ देवमूढ़ता २ लोकमूढ़ता ३ समयमूढ़ता।

(अ) देवमूढ़ता—साधना का आत्मीय कौन है? उपात्त बनने की क्षमता किसमें है? ऐसे निर्णायक ज्ञान का अभाव ही देवमूढ़ता है। इसका कारण साधक गलत आत्मा और उपात्त का चयन कर लेता है। जिसमें उपात्त अथवा साधना का आत्मा बनने की योग्यता नहीं है उसे उपात्त बना लेना देवमूढ़ता है। काम-क्रोधादि आत्म विचारों के पूरे विज्ञान वीतराग एवं अविषय ज्ञान और दशन से युक्त परमात्मा को ही अपना उपात्त और आत्मा बनाना ही देव के प्रति अमूढबुद्धि है।

(ब) लोकमूढ़ता—लोक प्रवाह और जन्तियों का अध्यानुकरण ही लोकमूढ़ता है। आचार्य समतभद्र कहते हैं कि जन्तियों एवं सागर में स्नान करने से आत्मा की शुद्धि मानना पापों का डेर कर उससे मुक्ति समझना अथवा पर्वत से गिरकर या अग्नि में जलकर प्राण विसर्जन करना आदि लोकमूढ़ताएँ हैं।^२

(स) समयमूढ़ता—समय का अर्थ िद्धांत या शास्त्र भी है। इस अर्थ में सद्धांतिक ज्ञान या शास्त्रीय ज्ञान का अभाव समय मूढ़ता है।

५ उपबहण—बुद्धि धातु के साथ उप उपसर्ग लगाने से उपबहण शब्द निरूपित हुआ है जिसका अर्थ है बुद्धि करना पापण करना। अपने आध्यात्मिक गुणों का विकास

करना हो उपबृहण है ।^१ सम्यक् आचरण करनेवाले गुणोज्ञता की प्रशंसा आदि करके उनके सम्यक् आचरण में योग देना उपबृहण है ।

(६) स्थिरोकरण—कभी-कभी ऐसे अवसर उपस्थित हो जाते हैं जब माधक भौतिक प्रलाभन एवं साधनासम्बन्धी कठिनाइयाँ व कारण पयच्युत हो जाता है । अतः ऐसे अवसरों पर स्वयं का पयच्युत हानं स बचाना और पयच्युत साधका को धम मार्ग में स्थिर करना स्थिरोकरण है । मध्यमष्टिसम्बन्ध साधका का न केवल अपने विकास की चिन्ता करनी होती है बरन उभा यह भी वतव्य है कि वह ऐसे साधकों को जो धम मार्ग से विचलित या पतित हो गये हैं उन्हें धम मार्ग में स्थिर करें । जैन-दर्शन यह माता है कि व्यक्ति या समाज की भौतिक सेवा सच्ची सेवा नहीं है, सच्ची सेवा तो है उसे धम मार्ग में स्थिर करना । जनाचार्यों का वचन है कि व्यक्ति अपने शरीर कृष्ण के जूने बनाकर अपने माता पिता को पहिनाव धरान् उनर प्रति इतना अधिक आत्मोत्सव का भाव रखे तो भी यह उनके ऋण से उच्छ्रण नहीं हो सक्ता । वह माता-पिता के ऋण से उच्छ्रण तभी माना जाता है जब वह उन्हें मार्ग में स्थिर करता है । दूसर गणों में उनकी साधना में सहयोग देता है । अतः धम मार्ग में व्युत् होनेवाले व्यक्तियों को धम मार्ग में पुनः स्थिर करना साधन न वनव्य माता गया है । पतन दो प्रकार का है —१ स्थान विवृति अर्थात् दृष्टिकोण की विवृति और २ चारित्रिक विवृति अर्थात् धम मार्ग से व्युत् होना । दोन ही स्थितियाँ में उसे यथाविधि योष दकर स्थिर करना चाहिए ।^२

(७) वात्सल्य—धम का आचरण करनेवाले ममान गुण-शील साधिका के प्रति प्रेमभाव रखना वात्सल्य है । आचार्य मम-तमद कहते हैं 'स्वधर्मियो एव गुणिया के प्रति पिण्डपट भाव स प्रीति रखना और उनका योगचित सेना-गुधुपा करना वात्सल्य है ।^३ वात्सल्य में मात्र ममण और प्रपत्ति का भाव होता है । वात्सल्य धम गामन के प्रति अनुराग है । वात्सल्य का प्रतीक गाय और गोवत्स (बछरा) का प्रेम है । जिन प्रकार गाय बिना किसी प्रतिश्रुत की अपेक्षा व बछड़े को सकट में स्थिर अपने प्राणों की भी जोखिम में डाल देता है, इसी प्रकार मध्यमष्टि साधका का भी यह वतव्य है कि वह धार्मिकजनों व सहयोग और सहचार के लिए कुछ भी उठा न रखे । वात्सल्य सध-धर्म या सामाजिक भावना का व-दीय सत्व है ।

(८) प्रशिक्षण—भावना व श्रेष्ठ में स्व-पर न-याण की भावना हाती है । जैसे पुण्य अपनी सुवास से स्वयं भी सुवासित होता है और दूसरा को भी सुवासित करता है वैसे ही साधक धर्माचरण और गान की सारम से स्वयं भा गुरमित हाता है और जगत्

१ पुराणसिद्धयुपाय, २७

२ वही, २८

३ रत्नकरण्डकश्रावकाचार, १७

को भी मुग्धित करता है । साधना सन्तुष्टि और ज्ञान की सुरभि द्वारा धनत्व का अर्थ प्राप्ति का धर्म मार्ग की धारणा करनी ही प्रभावना है । प्रभावना आठ प्रकार की है — (१) प्रवचन (२) धर्म-कथा (३) वाच (४) नैमित्तिक (५) उप, (६) विद्या (७) प्रसिद्ध वस्तु ग्रहण करना और (८) कवित्व-निष्ठ ।

सम्पन्नता की साधना के छह स्थान—जिस प्रकार बौद्ध-साधना के अनुसार 'दुःख' दुःख का कारण दुःख का निवृत्ति हो सकती है और दुःखनिवृत्ति का मार्ग है' इन चार आय-मार्गों की स्वीकृति सम्पन्नता है उसी प्रकार जैन-साधना के अनुसार पट-स्थानों^१ (छह स्थानों) की स्वीकृति सम्पन्नता है—(१) आत्मा है (२) आत्मा नित्य है (३) आत्मा अपने कर्मों का कर्ता है (४) आत्मा कृत कर्मों के फल का भोक्ता है (५) आत्मा मुक्ति प्राप्त कर सकता है और (६) मुक्ति का उपाय (मार्ग) है ।

जैन तत्त्व विचारणा के अनुसार इन पट-स्थानों पर दृढ़ प्रतीति सम्पन्नता की साधना का आवश्यक अंग है । दृष्टिकोण की विपुलता एवं सन्तुष्टि दोनों ही इन पर निर्भर हैं । ये पट-स्थानक जैन-नैतिकता के वेद विन्दु हैं ।

बौद्ध-दर्शन में सम्पन्नता का स्वरूप—बौद्ध-परम्परा में सम्पन्नता के सामानार्थी सम्पन्नता सम्पन्नतायि अर्थात् एक चित्त छद्म मिलते हैं । बुद्ध ने अपने त्रिविध साधना मार्ग में कहा 'नील, समाधि और प्रज्ञा वही नील चित्त और प्रज्ञा और वही नील, अर्थात् और प्रज्ञा का त्रिवचन किया है । बौद्ध-परम्परा में समाधि चित्त और अर्थात् का प्रयोग सामान्यतया एक ही अर्थ में हुआ है । वस्तुतः अर्थात् चित्त विराम की शून्यता की ओर ही जाता है । अर्थात् के उत्पन्न हो जाने पर विकल्प समाप्त हो जाने हैं । उसी प्रकार समाधि की अवस्था में भी चित्त विराम की शून्यता होती है अतः दोनों को एक ही माना जा सकता है । अर्थात् और समाधि दोनों ही चित्त की अवस्थाएँ हैं अतः उनके स्थान पर चित्त का प्रयोग भी किया गया है । क्योंकि चित्त की एकाग्रता ही समाधि है और चित्त की भावपूर्ण अवस्था ही अर्थात् है । अतः चित्त समाधि और अर्थात् एक ही अर्थ को अभिव्यक्ति करते हैं । यद्यपि अनेक भेद से इनके अर्थों में भिन्नता भी है । अर्थात्बुद्ध, सध और धर्म के प्रति अनन्य निष्ठा है तो समाधि चित्त की शांत अवस्था है ।

बौद्ध-परम्परा में सम्पन्नता का अर्थ सामान्य बहुत कुछ सम्पन्नता से है । जिस प्रकार जैन-दर्शन में सम्पन्नता तत्त्व अर्थात् उसी प्रकार बौद्ध-दर्शन में सम्पन्नता चार आय-मार्गों के प्रति अर्थात् है । जिस प्रकार जैन दर्शन में सम्पन्नता का अर्थ देव,

१ पुरुषार्थसिद्धिपुपाय ३०

२ आत्मा छ ते नित्य छ छ कर्ता निजकर्म ।

छे भोक्ता वही भोग छे, भोग उपाय सुधर्म ॥—आत्मसिद्धिशास्त्र, पृष्ठ ४३

गुरु और धर्म के प्रति निष्ठा माना गया है, उसी प्रकार बौद्ध-दर्शन में श्रद्धा का अर्थ बुद्ध, सच और धर्म के प्रति निष्ठा है। जिस प्रकार जन-दर्शन में देव के रूप में अरहत का साधना का आश्रय माना गया है, उसी प्रकार बौद्ध परम्परा में साधना के आदर्श के रूप में बुद्ध और बुद्धत्व मान्य है। साधना मार्ग के रूप में दोनों ही धर्म के प्रति निष्ठा को आवश्यक मानते हैं। जहाँ तक साधना के पथ प्रारंभिक का प्रश्न है जैन परम्परा में पथ प्रदर्शक के रूप में गुरु को स्वीकार किया गया है जबकि बौद्ध परम्परा उसके स्थान पर सच का स्वीकार करती है।

जैन-दर्शन में सम्यग्दर्शन के दृष्टिकोणपरक और श्रद्धापरक ऐसे दो अर्थ स्वीकृत रहे हैं। जबकि बौद्ध-परम्परा में श्रद्धा और सम्यग्दृष्टि ये दो भिन्न तथ्य माने गये हैं। फिर भी दोनों समवेत रूप से जन-दर्शन के सम्यग्दर्शन के अर्थ की अवधारणा को बौद्ध दर्शन में भी प्रस्तुत कर देते हैं।

बौद्ध-परम्परा में सम्यग्दृष्टि का अर्थ दुःख दुःख के कारण, दुःख निवृत्ति का मार्ग और दुःख विमुक्ति इन चार आय सत्या की स्वीकृति है। जिस प्रकार जैन-दर्शन में वह जीवादि नव तत्त्वा का श्रद्धान है, उसी प्रकार बौद्ध दर्शन में वह चार आय सत्यो का श्रद्धान है।

यदि हम सम्यग्दर्शन को तत्त्व-दृष्टि या तत्त्व-श्रद्धान से भिन्न श्रद्धापरक अर्थ में लेते हैं तो बौद्ध-परम्परा में उसकी तुलना श्रद्धा से की जा सकती है। बौद्ध-परम्परा में श्रद्धा पाँच इन्द्रियो में प्रथम इन्द्रिय पाँच बला में अंतिम बल और श्रोतापन्न अवस्था का प्रथम अंग मानी गई है। बौद्ध-परम्परा में श्रद्धा का अर्थ चित्त की प्रसात्मयी अवस्था है। जब श्रद्धा चित्त में उत्पन्न होती है तो वह चित्त को प्रीति और प्रमोद में भर देती है और चित्तमलों को नष्ट कर देती है। बौद्ध-परम्परा में श्रद्धा अविश्वास नहीं, धरन् एक बुद्धि-सम्मत अनुभव है। यह विश्वास करना नहीं बरन साक्षात्कार व पश्चान् उत्पन्न तत्त्व निष्ठा है। बुद्ध एवं और यह मानते हैं कि धर्म का ग्रन्थ स्वयं के द्वारा जानकर ही करना चाहिए। समग्र कालामसुत्त में उन्होंने इसे सविस्तार स्पष्ट किया है। दूसरी ओर वे यह भी आवश्यक समझते हैं कि प्रत्येक व्यक्ति बुद्ध, धर्म और सच के प्रति निष्ठावान् रहें। बुद्ध श्रद्धा का प्रज्ञा से समन्वित करने चलते हैं। मज्झिमनिकाय में बुद्ध यह स्पष्ट कर देते हैं कि समो ग क द्वारा ही उचित प्रतीत होन पर धर्म की ग्रहण करना चाहिए।^१ विवेक और समीक्षा सदैव ही बुद्ध को स्वीकृत रहे हैं। बुद्ध कहते थे कि भिक्षुआ, क्या तुम दास्ता के गौरव से तो 'हाँ' नहीं कह रहे हो? भिक्षुओ, जो तुम्हारा अपना देखा हुआ, अपना अनुभव किया हुआ है क्या उसी का तुम कह रहे हो? इस प्रकार बुद्ध श्रद्धा को प्रज्ञा से समन्वित करते हैं। सामान्यतया बौद्ध दर्शन

१ मज्झिमनिकाय, १।५।७

२ वही, १।४।८

में श्रद्धा को प्रथम और प्रज्ञा को अंतिम स्थान दिया गया है। साधनामार्ग की दृष्टि से श्रद्धा पहले आती है और प्रज्ञा उसके परचात उत्पन्न होती है। श्रद्धा के कारण ही धर्म का श्रवण ग्रहण परीक्षण और धार्यारम्भ होता है। नविक जीवन के लिए श्रद्धा ब्रह्म आवश्यक होती है इसका सुन्दर चित्रण बौद्ध-परम्परा के सौन्दर्य नामक ग्रन्थ में मिलता है। उसमें बुद्ध ने द के प्रति कहते हैं कि पृथ्वी के भीतर जल है यह श्रद्धा जब मनुष्य को होती है तब प्रयोजन होने पर पृथ्वी को प्रयत्नपूर्वक खोता है। भूमि से अन्न की उत्पत्ति होती है यदि यह श्रद्धा वृषक में न हो तो वह भूमि में बीज ही नहीं डालेगा। धर्म की उत्पत्ति में यही श्रद्धा उत्तम कारण है। जब तक मनुष्य तत्त्व को देख या सुन नहीं लेता तब तक उसको श्रद्धा स्थिर नहीं होती। साधना के क्षेत्र में प्रथम अवस्था में श्रद्धा एवं परिकल्पना के रूप में ग्रहण होती है और वही अन्त में तत्त्व-मायास्कार बन जाती है। बुद्ध ने श्रद्धा और प्रज्ञा अथवा दूसरे शब्दों में जीवन के बौद्धिक और भावार्थमय पक्षों में समन्वय किया है। यह ऐसा समन्वय है जिसमें न तो श्रद्धा अथवा श्रद्धा बनती है और न प्रज्ञा बंधन बौद्धिक या तर्कमय मान बन कर रह जाती है।

जिस प्रकार जन दर्शन में सम्मन्वय के चार आकाशा विचित्रिस्ता आदि दाप हैं उसी प्रकार बौद्ध-परम्परा में भी पाँच नीवरण माने गये हैं। वे इस प्रकार हैं — १ कामच्छद (कामभावों की चाह) २ अभ्यापाद (अविहिता) ३ संपादमूढ (मानसिक और अतिसक्त आलस्य) ४ आदीर्य-बौद्धत्व (चित्त की चंचलता) और ५ विचित्रिस्ता (गता)। सुन्दर नामक दृष्टि से देखें तो बौद्ध-परम्परा का कामच्छद जन-परम्परा के माया नामक अतिचार के समान है। इसी प्रकार विचित्रिस्ता भी दोनों दर्शनों में स्वीकृत है। जन-परम्परा में संग्रह और विचित्रिस्ता दोनों अलग-अलग माने गये हैं लेकिन बौद्ध-परम्परा दोनों का अन्तरभाव एक में ही कर देती है। इस प्रकार कुछ सान्नाय मतभेदों को छोड़ कर जन और बौद्ध दृष्टिकोण एक दूसरे के निकट ही आते हैं।

गीता में श्रद्धा का स्वरूप एवं वर्गीकरण—गीता में सम्मन्वय के स्थान पर श्रद्धा का प्रथम प्राह है। जन-परम्परा में सामान्यतया सम्मन्वय दृष्टिपरक अर्थ में स्वीकार हुआ है और अधिक से अधिक उसमें यदि श्रद्धा का तत्त्व समाहित है तो वह तत्त्व श्रद्धा ही है। गीता में श्रद्धा शब्द का अर्थ प्रमुख रूप से ईश्वर के प्रति अनाय निष्ठा ही माना गया है। जन गीता में श्रद्धा के स्वरूप पर विचार करते समय यह ध्यान में रखना चाहिए कि जन-दर्शन में श्रद्धा का जो अर्थ है वह गीता में नहीं है।

यद्यपि गीता यह स्वीकार करती है कि नविक जीवन के लिए संग्रह होना

१ विमुक्तिमार्ग, भाग १ पृ० ५१ (हिन्दी अनुवाद)

आवश्यक है। धृष्टार्हृत यत्न, तप, दान आदि सभी भक्तिकर्म निरर्थक माने गये हैं।^१ गीता में धृष्टार्हृत तीन प्रकार की वर्णित है—१ सात्त्विक, २ राजस और ३ तामस। सात्त्विक धृष्टार्हृत सत्त्वगुण से उत्पन्न होकर देवताओं के प्रति होती है। राजस धृष्टार्हृत मा और रागाशा के प्रति होती है, इसमें रजोगुण की प्रधानता होती है। तामस धृष्टार्हृत भूत प्रेत आदि के प्रति होती है।^२

जैसे जैन-दर्शन में सदेह सम्पद्दर्शन का दाव है, वैसे ही गीता में भी सशयार्हृतता दोष है।^३ जिस प्रकार जन-दर्शन में फलावासा सम्पद्दर्शन का अतिचार (दोष) माना गया है उसी प्रकार गीता में भी फलावासा को भैतिक जायन का दोष माना गया है। गीता में अनुभार जो फलावासा में युक्त होकर धृष्टार्हृत रखता है अथवा भक्ति करता है वह साधक निम्न कोटि का हो है। फलावासायुक्त धृष्टार्हृत व्यक्ति को आध्यात्मिक प्रगति की दृष्टि से आगे नहीं ले जातो। गीता में श्रीकृष्ण कहते हैं कि 'जा लाग विवेक पान से रहित होकर तपा भोगा की प्राप्ति विषयक कामनाआ से युक्त हो मुझ परमात्मा को छोड़ देवताओं की शरण ग्रहण करते हैं, मैं उन लोगा की धृष्टार्हृत उनमें स्थिर कर देता हूँ और उन धृष्टार्हृत से युक्त होकर वे उन देवताओं की आराधना के द्वारा अपनी कामनाआ का पूर्ति करते हैं। लेकिन उन अल्प-बुद्धि लोगों का यह फल नाशवान् होता है। देवताआ का पूजन करने वाले देवताओं को प्राप्त होते हैं लेकिन मुझ परमात्मा की भक्ति कामनाआ मुझे ही प्राप्त होता है।'^४

गीता में धृष्टार्हृत या भक्ति चार प्रकार की कही गई है—(१) पान प्राप्त करने के पदचान होने वाली धृष्टार्हृत या भक्ति—परमात्मा का साक्षात्कार कर लेने के पदचात उनमें प्रति जो निष्ठा होती है वह एक पानी की निष्ठा मानी गई है। (२) जिज्ञासा की दृष्टि से परमात्मा पर धृष्टार्हृत गहना, धृष्टार्हृत या भक्ति का दूसरा रूप है। इसमें धृष्टार्हृत तो होती है लेकिन वह पूर्णतया सशयर्हृत नहीं होती जब कि प्रथम स्थिति में होनेवाला धृष्टार्हृत पूर्णतया सशयर्हृत होती है। सशयर्हृत धृष्टार्हृत तो साक्षात्कार के पदचान ही सम्भव है। जिज्ञासा की अवस्था में सशय बना ही रहता है। अतः धृष्टार्हृत का यह स्तर प्रथम की अपेक्षा निम्न ही माना गया है। (३) तीसर स्तर की धृष्टार्हृत आत-व्यक्ति की होती है। कठिनाई में फैसा व्यक्ति जब स्वयं अपने को उनसे उबारने में असमर्थ पाता है और इसी दयमाव से किसी उद्धारक के प्रति अपनी निष्ठा का स्थिर करता है, तो उसकी यह धृष्टार्हृत या भक्ति एक दुली या आत व्यक्ति का भक्ति ही होता है। धृष्टार्हृत या भक्ति का यह स्तर पूर्वोक्त दोनों स्तरा से निम्न होता है। (४) धृष्टार्हृत या भक्ति का चौथा स्तर वह है जिसमें धृष्टार्हृत का उदय स्वाय के वशीभूत होकर होता है। यही धृष्टार्हृत कुछ

१ गीता, १७।१३

२ वही, ४।४०

३ वही, १७।२४

४ वही, ७।२०-२३

पाने के लिए की जाती है। यह फलाकाशा की पूर्ति के लिए की जाने वाली थड़ा अत्यन्त निम्न स्तर की मानी गयी है। वस्तुतः इसे थड़ा केवल उपचार से ही कहा जाता है। अपनी मूल भावनाओं में तो यह एक व्यापार अथवा ईश्वर को टगने का एक प्रयत्न है। ऐसी थड़ा या भक्ति नैतिक प्रगति में किसी भी अर्थ में सहायक नहीं होती। नैतिक दृष्टि से केवल मान के द्वारा अथवा जिज्ञासा के लिए की गयी थड़ा का ही कोई अर्थ और मूल्य हो सकता है।^१

सुलनात्मक दृष्टि से विचार करते समय हमें यह बात ध्यान में रखना चाहिए कि गीता में स्वयं भगवान् के द्वारा अनन्त बार यह आवासन दिया गया है कि जो मर प्रति थड़ा रखेगा वह कथनो से छूटकर अन्त में मुक्त ही प्राप्त होगा। गीता में भक्त के योगधर्म की जिम्मेदारी स्वयं भगवान् ही वहन करते हैं जबकि जन और बौद्ध धर्मों में ऐसे आवासनों का अभाव है। गीता में वैयक्तिक ईश्वर के प्रति जिस निष्ठा का उद्बोधन है, वह सामान्यतया जन और बौद्ध परम्पराओं में अनुपलब्ध है।

उपसंहार—सम्यग्दर्शन अथवा थड़ा का जीवन में क्या मुख्य है इस पर भी विचार करना अपेक्षित है। यदि हम सम्यग्दर्शन को दृष्टिपरक अर्थ में स्वीकार करते हैं जैसा कि सामान्यतया जन और बौद्ध विचारणाओं में स्वीकार किया गया है तो उसका हमारे जीवन में एक महत्वपूर्ण स्थान सिद्ध होता है। सम्यग्दर्शन जीवन में प्रति एक दृष्टिकोण है। वह अनासक्त जीवन जीने की कला का केन्द्रीय तत्त्व है। हमारे चरित्र या व्यवित्तत्व का निर्माण इसी जीवनदृष्टि के आधार पर होता है। गीता में इसी को यह कह कर बताया है कि यह पुरुष थड़ात्मक है और उसी थड़ा होती है। वैसा ही वह बन जाता है। हम अपने को जो और जसा बनाना चाहते हैं वह इसी बात पर निर्भर है कि हम अपनी जीवनदृष्टि का निर्माण भी उसी के अनुरूप करें। क्योंकि व्यक्ति की जसी दृष्टि होती है वैसा ही उसका जीवन जीने का ढंग होता है और जसा उसका जीने का ढंग होता है वैसा ही उसका चरित्र बन जाता है। और जैसा उसका चरित्र होता है वैसा ही उसके व्यवित्तत्व का उभार होता है। अतः एक यथाय दृष्टिकोण का निर्माण जीवन की सबसे प्राथमिक आवश्यकता है।

यदि हम गीता के अनुसार सम्यग्दर्शन अथवा थड़ा को वास्तविक बुद्धि के अर्थ में लेते हैं और उसे सम्पन्न की वृत्ति मानते हैं तो भी उसका महत्व निर्विवाद रूप से बहुत अधिक है। जीवन दुःख पीड़ा और बाधाओं से भरा है। यदि व्यक्ति इसका बीच रहते हुए किसी ऐसे कदम को नहीं खोज निकालता जो कि उसे इन बाधाओं और पीड़ाओं से उबारे तो उसका जीवन सुख और शान्तिमय नहीं हो सकता है। जिस प्रकार परिवार में बालक अपने योगक्षम की सम्पूर्ण जिम्मेदारी माता पिता पर छोड़कर

चिन्ताओं से मुक्त एवं तनाव से रहित सुख और शान्तिपूर्ण जीवन जीता है, उसी प्रकार साधक व्यक्ति भी अपने योगश्रेम की समस्त जिम्मेदारियों को परमात्मा पर छोड़ कर एक निश्चित, तनावरहित, शान्त और सुखद जीवन जी सकता है। इस प्रकार तनावरहित शांत और समत्वपूर्ण जीवन जीने के लिए सम्यग्दर्शन से या श्रद्धा युक्त होना आवश्यक है। उसी से वह दृष्टि मिलती है जिसके आधार पर हम अपने ज्ञान को भी सही दिशा में नियोजित कर उसे यथाय बना सकते हैं।



जैन भक्त साधना में ज्ञान का स्थान—अज्ञान दशा में विवर्त-द्वारित का अभाव होता है और अवतर्त विवर्तभाव है तब तब उचित और अनुचित का अन्तर ज्ञात नहीं होता। इसीलिए दण्डकालिकमूल में कहा है भला अपना मनुष्य क्या (साधना) करेगा? वह धर्म (गुण) और पाप (अगुण) को कैसे जान सकेगा? जन-साधना मार्ग में प्रविष्ट होने की पहली बात यही है कि व्यक्ति अपने अपने अथवा अग्रप्राप ज्ञान का निराकरण कर सम्यक (यथाथ) ज्ञान का प्राप्त कर। साधना मार्ग के धर्मिक के लिए जन कल्पियों का चिर-संदेश है कि प्रथम ज्ञान और उत्पत्ति अहिंसा का आचरण संयमी साधक की साधना का यही क्रम है।^१ साधक के लिए स्व परस्वरूप का भान है और उपानेय का ज्ञान और शुभागुण का विवर्त साधना के राजमार्ग पर बढ़ने के लिए आवश्यक है। उपपन्न ज्ञान की साधनात्मक जीवन के लिए क्या आवश्यकता है इसका क्रमिक और सुन्दर विवर्त दण्डकालिकमूल में मिलता है। उसमें आचार्य लिखते हैं कि जो आत्मा और अनारमा के यथाथ स्वरूप को जानता है ऐसा ज्ञानवान साधक साधना (सत्य) के स्वरूप को भलीभाँति जान लेता है क्योंकि जो आत्मस्वरूप और जडस्वरूप को यथाथ रूपेण जानता है वह सभी जीवात्माओं के सत्ता-परिभ्रमण रूप विविध (मानव-पशु आदि) गतियों को जान भी लेता है और जो इन विविध गतियों को जानता है वह (इस परिभ्रमण के कारण रूप) पुण्य पाप बधन तथा मोक्ष के स्वरूप को भी जान लेता है। पुण्य पाप बधन और मोक्ष के स्वरूप को जानने पर साधक भोगों को निस्सारता को समझ लेता है और उनसे विरक्त (आतर्क) हो जाता है। भोगों से विरक्त होने पर बाह्य और आन्तरिक सात्त्विक संयोगों को छोड़कर मुनिवर्षा धारण कर लेता है। उत्पत्ति उत्कृष्ट सत्ता (वासनाओं के नियन्त्रण) से अनुत्तर धर्म का आस्वादन करता है जिससे वह अज्ञानकालिक-अर्थ कम-मल को शांति देता है और बलवान और केवल दर्शन को प्राप्त कर तदन्तर मुक्ति लाभ कर लेता है।^२ उत्तराध्ययनमूल में ज्ञान का महत्त्व बताते हुए कहा गया है कि ज्ञान अज्ञान एवं मोहजन्य अधकार को नष्ट कर सब तथ्यों (यथाथता) को प्रकाशित करता है।^३ सत्य के स्वरूप को समझन का एवम्ब साधन ज्ञान ही है। आचार्य कुन्कुद कहते हैं ज्ञान ही मनुष्य जीवन का सार है।^४

१ अन्नाणी नि काही कि वा नाहिइ छव पावग? दण्डकालिक ४।१० (उत्तरार्ध)।

२ पठम नाण तयो दया एवं चिट्ठइ सब्सजए। यही ४।१० (पूर्वार्ध)।

३ यही, ४।१४ २७। ४ उत्तराध्ययन ३।२ ५ दर्शनपाहुड ३१

व्यक्ति आसन्न, अगुचि, विभाव और दुःख के कारणों को जानकर ही उनसे निवृत्त हो सकता है।^१

बौद्ध द्वाग्न में ज्ञान का स्थान—जन-साधना के समान बौद्ध-साधना में भी अज्ञान को धन का और ज्ञान को मुक्ति का कारण कहा गया है। सुत्तनिपात ने बुद्ध कहते हैं, अविद्या के कारण ही (लोग) बारम्बार जन्म मृत्यु रूपी ससार में आते हैं, एक गति से दूसरी गति (को प्राप्त होते हैं)। यह अविद्या महाभोग है जिसके आश्रित हो (लोग) ससार में आते हैं। जो लोग विद्या से युक्त हैं वे पुनर्जन्म को प्राप्त नहीं होते।^२ जिस व्यक्ति में ज्ञान और प्रज्ञा हावी है वही निर्वाण के समीप होता है।^३ बौद्ध-दर्शन के त्रिविध साधना भाग में प्रज्ञा अनिवार्य अंग है।

गीता में ज्ञान का स्थान—गीता के आचार-दर्शन में भी ज्ञान का महत्वपूर्ण स्थान है। गुरुप्रभृति विचारकों की दृष्टि में तो गीता ज्ञान के द्वारा ही मुक्ति का प्रतिपादन करती है।^४ आचार्य गुरु की यह धारणा कहा तक समुचित है यह विचारणीय विषय है, फिर भी इसका तो निश्चित है कि गीता की दृष्टि में ज्ञान मुक्ति का साधन है और अज्ञान विनाश का। गीताकार का ध्येय है कि अज्ञानी, अध्यात्म और साधनयुक्त व्यक्ति विनाश को प्राप्त होने लगे।^५ जबकि ज्ञानरूपी नीला का आश्रय लेकर पापी से पापी व्यक्ति पापरूपी समुद्र से पार हो जाता है।^६ ज्ञान अग्नि समस्त कर्मों को भस्म कर देती है।^७ इस अगत् में ज्ञान के समान यन्त्र करने वाला अन्य कुछ नहीं है।^८

सम्यग्ज्ञान का स्वरूप—ज्ञान मुक्ति का साधन है लेकिन कौन सा ज्ञान साधना के लिए आवश्यक है? यह विचारणीय है। आचार्य यन्त्रविजयजी ज्ञानमार्ग में लिखते हैं कि मोक्ष के हेतुभूत एक पद का ज्ञान भी श्रेष्ठ है जबकि मोक्ष की साधना में अनुपयोगी विस्तृत ज्ञान भी व्यर्थ है।^९ ऐसे विनाशकारी प्रज्ञा का अध्ययन नितरि जीवन के लिए अनुपयोगी ही है जिससे आत्म विकास सम्भव न हो। जन नतिवृत्ता यह बताती है कि जिस ज्ञान से स्वरूप का बोध नहीं होता, वह ज्ञान साधना में उपयोगी नहीं है अल्पतम सम्यग्ज्ञान भी साधना के लिए श्रेष्ठ है। जन-साधना में सम्यग्ज्ञान को ही साधनत्रय में स्थान दिया गया है। जन चित्तों की दृष्टि में ज्ञान दो प्रकार का हो सकता है, एक सम्यक् और दूसरा मिथ्या। सामान्य धर्मालो में इन्हें यथायत्न और अयथायत्न कह सकते हैं। अतः यह विचार अपेक्षित है कि कौनसा ज्ञान सम्यक् है और कौनसा ज्ञान मिथ्या है?

- | | | |
|-------------------|---------------------|------------------|
| १ सम्यग्ज्ञान ७२ | २ सुत्तनिपात, ३८।६७ | ३ धम्मपद, ३७२ |
| ४ गीता (१।), २।१० | ५ गीता, ४।४० | ६ वही, ८।३६ |
| ७ वही, ४।३७ | ८ वही, ४।३८ | ९ ज्ञानमार्ग ५।० |

सामान्य साधकों के लिए जनाचार्यों ने ज्ञान की सम्म्यक्ता और असम्म्यक्ता का जो आधार प्रस्तुत किया वह यह है कि तीर्थङ्करों के उपदेष्टावर्ग गणधर प्रणीत जैनागम धर्माचार्यगण हैं और गौप मिथ्याज्ञान हैं।^१ यहाँ ज्ञान के सम्म्यक् या मिथ्या होने की बसोटी आप्तवचन ॥ जनदृष्टि में आप्त वह है जो रागद्वेष से रहित वीतराग या अहत ॥। नान्दीसूत्र में इसी आधार पर सम्म्यक् श्रुत और मिथ्या श्रुत का विवेचन हुआ है। लेकिन जनागम ही सम्म्यग्ज्ञान है और शेष मिथ्याज्ञान है यह नगौटी जनाचार्यों ने मान्य नहीं रखी। उन्होंने स्पष्ट कहा है कि आगम या ग्रन्थ जो 'ग'ने के संयोग से निमित्त हुए हैं वे अपने आपमें न तो सम्म्यक् हैं और न मिथ्या उनका सम्म्यक् या मिथ्या होना तो अध्यता के दृष्टिकोण पर निर्भर है। एक यथाय दृष्टिकोण वाल (सम्म्यक् दृष्टि) के लिए मिथ्या श्रुत (जनतर आगम ग्रन्थ) भी सम्म्यक्श्रुत है जबकि एक मिथ्यादृष्टि के लिए सम्म्यक् श्रुत भी मिथ्याश्रुत है।^२ इस प्रकार अध्यता के दृष्टिकोण की विगुह्यता की भी ज्ञान के सम्म्यक् अथवा मिथ्या होने का आशय माना गया है। जनाचार्यों ने यह धारणा प्रस्तुत की कि यदि व्यक्ति का दृष्टिकोण शुद्ध है सत्यावस्था है तो उसको जो भी ज्ञान प्राप्त होगा वह भी सम्म्यक् होगा। इसके विपरीत जिसका दृष्टिकोण दुराग्रह दूरभिनियोग से युक्त है जिसमें यथाय न्यायमसत्ता और आध्यात्मिक जिज्ञासा का अभाव है, उसका ज्ञान मिथ्याज्ञान है।

ज्ञान के स्तर—स्व के यथाय स्वस्व को जानना ज्ञान का वाय है लेकिन कौनसा ज्ञान स्व या आत्मा को जान सकता है यह प्रश्न अधिा महत्त्वपूर्ण है। भारतीय और पारश्वात्य चिंतन में इस पर गहराई से विचार किया गया है। गीता में एक और बुद्धि ज्ञान और असम्मोह के नाम से ज्ञान की तीन वस्तुओं का विवेचन उपलब्ध है^३ तो दूसरी ओर सात्विक, राजस और तामस इस प्रकार से ज्ञान के तीन स्तरों का भी निर्णय है।^४ जन परम्परा में मति श्रुति अविनि मन पश्य और बसल इस प्रकार से ज्ञान के पाँच स्तरों का विवेचन उपलब्ध है।^५ दूसरी ओर अपेक्षाभक्त से लौकिक प्रत्यक्ष (इन्द्रियप्रत्यक्ष) पराश्र (बौद्धिकज्ञान और आगम) और अलौकिक प्रत्यक्ष (आत्म प्रत्यक्ष) एस तीन स्तर भी माने जा सकते हैं। आचार्य हरिभद्र ने जन-दृष्टि और गीता का समन्वय करते हुए इन्द्रियजन्य ज्ञान को बुद्धि आगमज्ञान को ज्ञान और सन्नुष्टान (अप्रमत्तता) को असम्मोह कहा है।^६ इतना ही नहीं आचार्य ने उनमें बुद्धि (इन्द्रियज्ञान) एवं बौद्धिक ज्ञान को अपेक्षा ज्ञान (आगम) और ज्ञान की अपेक्षा असम्मोह (अप्रमत्तता) की वस्था ऊँची मानी है। बोद्ध-दर्शन में जो इन्द्रियज्ञान बौद्धिक ज्ञान और लाकांतर ज्ञान ऐसे

१ अभिधान राज लण्ड ७ पृ० ५१५

२ वही पृ० ५१४

३ गीता १०।४

४ वही १८।१९

५ तत्त्वार्थसूत्र १।९

६ योगनृत्तिसमुच्चय ११९

तीन स्तर माने जा सकते हैं। त्रिशिका में लोकोत्तर ज्ञान का निर्देश है।^१ पाश्चात्य दार्शनिक स्पेनोज़ा ने भी ज्ञान के तीन स्तर माने हैं।^२ १ इन्द्रियज ज्ञान, २ तार्किक ज्ञान और ३ अन्तर्बोधात्मक ज्ञान। यही नहीं, स्पेनोज़ा ने भी इनमें इन्द्रिय-ज्ञान की अपेक्षा तार्किक ज्ञान की और तार्किक ज्ञान की अपेक्षा अन्तर्बोधात्मक ज्ञान की श्रेष्ठ और अधिक प्रामाणिक माना है। उनकी दृष्टि में इन्द्रियज-ज्ञान अपर्याप्त एवं अप्रामाणिक है, जबकि तार्किक एवं अन्तर्बोधात्मक ज्ञान प्रामाणिक है। इसमें भी पहले की अपेक्षा दूसरा अधिक पूरक है।

ज्ञान का प्रथम स्तर इन्द्रियज ज्ञान है। यह पदार्थों को या इन्द्रियों के विषयों को जानता है। ज्ञान के इस स्तर पर न तो 'स्व' या आत्मा का साक्षात्कार सम्भव है और न नैतिक जीवन ही। आत्मा या स्व का ज्ञान इस स्तर पर इसलिए असम्भव है कि एक ही आत्मा अनूत एवं अतीन्द्रिय है। दूसरे, इन्द्रियाँ बहिर्दृष्टा हैं, वे आन्तरिक 'स्व' को नहीं जान सकती। तीसरे, इन्द्रियों की ज्ञान शक्ति 'स्व' पर आश्रित है, वे 'स्व' के द्वारा जानती हैं, अतः 'स्व' को नहीं जान सकती। जैसे आँख स्वयं को नहीं देख सकती, उसी प्रकार जानने वाली इन्द्रियाँ जिसके द्वारा जानती हैं उसे नहीं जान सकती।

ज्ञान का यह स्तर नैतिक जीवन की दृष्टि से इसलिए महत्वपूर्ण नहीं है कि इस स्तर पर आत्मा पूरी तरह पराश्रित होता है। वह जो कुछ करता है वह किसी बाह्यतत्त्वों पर आश्रित होकर करता है, अतः ज्ञान के इस स्तर में आत्मा परतन्त्र है। जैन विचारकों ने आत्मा की दृष्टि से इसे परोक्षज्ञान ही माना है, क्योंकि इसमें इन्द्रियादि निमित्त की अपेक्षा है।

बौद्धिक ज्ञान—ज्ञान का दूसरा स्तर बौद्धिक ज्ञान या आगम ज्ञान का है। ज्ञान का बौद्धिक स्तर भी आत्म-साक्षात्कार या स्व-बोध की अवस्था तो नहीं है। केवल परोक्ष रूप में इस स्तर पर आत्मा यह जान पाता है कि वह क्या नहीं है। यद्यपि इस स्तर पर ज्ञान के विषय आन्तरिक होते हैं तथापि इस स्तर पर विचारक और विचार का द्वैत रहता है। ज्ञायक आत्मा आत्मवेद्ब्रत न होकर पर-केन्द्रित होता है। यद्यपि यह पर- (अयं) बाह्य वस्तु नहीं, स्वयं उसके ही विचार होने हैं। लेकिन जब तक पर-वेद्ब्रतता है तब तक सच्ची अप्रमत्तता का उदय नहीं होता और जब तक अप्रमत्तता नहीं आती, आत्मसाक्षात्कार या परमाय का बोध नहीं होता है। जब तक विचार है, विचारक विचार में स्थित होता है और 'स्व' में स्थित नहीं होता और 'स्व' में

१ त्रिशिका २० उद्धृत महायान पृ० ७२

२ स्पेनोज़ा और उसका दर्शन, पृ० ८६-८७

स्थित हुए बिना आत्मा का साक्षात्कार नहीं होता। यद्यपि इस स्तर पर 'स्व' का ग्रहण नहीं होता लेकिन पर (अय) का पर के रूप में बोध और पर का निराकरण अवश्य होता है। इस अवस्था में जो प्रक्रिया होती है वह जन विचारणा में भेद विज्ञान नहीं जानी है। आगम-ज्ञान भी प्रत्यक्ष रूप से तत्त्व या आत्मा का बोध नहीं करता है, फिर भी जैसे चित्र अथवा नक्शा मूल वस्तु का निर्देश करने में सहायक होता है वैसे ही आगम भी तत्त्वोपलब्धि या आत्मज्ञान का निर्देश करती है। वास्तविक तत्त्व बोध तो अपरोक्षानुभूति से ही सम्भव है। जिस प्रकार नक्शा या चित्र मूलवस्तु से भिन्न होते हुए भी उसका संकेत करता है वैसे ही बौद्धिक ज्ञान या आगम भी ज्ञान संकेत करत है—लक्ष्यते न तु उच्यते।

आध्यात्मिक ज्ञान—ज्ञान का तीसरा स्तर आध्यात्मिक ज्ञान है। इसी स्तर पर आत्म-बोध स्व का साक्षात्कार अथवा परमाय की उपलब्धि होती है। यह निर्विचार या विचाररूपता की अवस्था है। इस स्तर पर ज्ञाता ज्ञान और ज्ञेय का भेद मिट जाता है। ज्ञाता ज्ञान और ज्ञेय सभी आत्मा होता है। ज्ञान की यह निर्विचार निर्विकल्प, निराश्रित अवस्था ही ज्ञानात्मक साधना की पूर्णता है। जन बौद्ध और गीता के आचार दान का साध्य ज्ञान की इसी पूर्णता को प्राप्त करना है। जन दक्षिण में यही स्वर्गज्ञान है। आचार्य कुण्डकुन्द कहते हैं कि जो सबनया (विचार विकल्पा) में रूपा है वही आत्मा (समयसार) है और वही स्वर्गज्ञान और स्वस्वर्गज्ञान कहा जाता है।^१ आचार्य अमृतचन्द्र भी लिखते हैं—विचार का विवादा से रहित निर्विकल्प स्व स्वभाव में स्थित ऐसा जो आत्मा का सार तत्त्व (समयसार) है जो अप्रमत्त पुरुष का द्वारा अनुभूत है वही विज्ञान है, वही पवित्र-पुराणपुरुष है। उसे ज्ञान (आध्यात्मिक ज्ञान) कहा जाय या दर्शन (आत्मानुभूति) कहा जाय या अय किसी नाम से कहा जाय वह एक ही है और अनन्त नामों से जाना जाता है।^२ बौद्ध आचार्य भी इसी रूप में हम लोकोत्तर आध्यात्मिक ज्ञान की विवेचना करते हैं। वह किसी भी बाह्य पदार्थ का ग्राहक नहीं होने से अचित है बाह्य पदार्थों के आधेय का अभाव होने से अनुपलब्ध है वही लोकोत्तर ज्ञान है। कठोरावरण और नेमावरण के नष्ट हो जाने से वह आश्रित चित्त (आलयविज्ञान) निवृत्त (परावृत्त) होता है प्रवृत्त नहीं होता है। वही अनाश्रय धातु (आवरणरहित) अतर्कगम्य कुशल ध्रुव आनन्दमय विमुक्तिदाय और धर्मदाय कहा जाता है।^३

गीता में भी कहा है कि जो सब-वस्तुओं का त्याग कर देता है वह योग योग में थासू कहा जाता है।^४ क्योंकि समाधि की अवस्था में विकल्प या व्यवसायात्मिका बुद्धि

१ समयसार १४४

२ समयसारटीका ९३

३ त्रिगिका २९ ३० उद्धृत महायान पृ० ७० ७१

४ गीता ६।४

नहीं होती।^१ डा० राधाकृष्णन् भी आध्यात्मिक ज्ञान के सम्बन्ध में लिखते हैं कि “(जब) वासनाएँ मर जाती हैं, तब मन में एक ऐसी शान्ति उत्पन्न होती है जिससे आंतरिक निःशब्दता पैदा होता है। इस निःशब्दता में अतददृष्टि (आध्यात्मिक ज्ञान) उत्पन्न होती है और मनुष्य वह बन जाता है जो कि यह तत्त्वतः है।”^२

इस प्रकार जन, बौद्ध और गीता के आचार-दर्शन ज्ञान के इस आध्यात्मिक स्तर पर ही ज्ञान की पूर्णता माते हैं। लेकिन प्रश्न यह है कि इस ज्ञान की पूर्णता को कैसे प्राप्त किया जाये? भारतीय आचार-दर्शन इस सन्दर्भ में जो मान प्रस्तुत करते हैं उसे भेद-विज्ञान या आत्म-अनात्म विवेक कहा जा सकता है। यहाँ भेद-विज्ञान की प्रक्रिया पर किंचित विचार कर लेना उचित होगा।

नैतिकजीवन का सत्य आत्मज्ञान—भारतीय नैतिक चिन्तन आत्म जिज्ञासा से प्रारम्भ होता है। जब तक आत्म जिज्ञासा उत्पन्न नहीं होता तब तक नैतिक विकास की धार अपसर ही नहीं हुआ जा सकता। जब तक बाह्य दृष्टि है और आत्म जिज्ञासा नहीं है, तब तक जन-दान के अनुसार नैतिक विकास सम्भव नहीं। आत्मा के सच्चे स्वरूप की प्रतीति होना ही नितांत आवश्यक है, यही सम्यग्ज्ञान है। ऋग्वेद का ऋषि हमी आत्म-जिज्ञासा की उत्कट भावना से पुकार कर कहता है, यह मैं कौन हूँ अथवा क्या हूँ इसको मैं नहीं जानता।^३ प्रमुख जनागम आचारसूत्र का प्रारम्भ भी आत्म जिज्ञासा से होता है। उसमें कहा है कि अनेक मनुष्य यह नहीं जानते कि मैं कहीं से आया हूँ? मेरा भवात्तर होगा या नहीं? मैं कौन हूँ? यहाँ से कहाँ जाऊँगा?^४ जन-ज्ञान का नैतिक आत्म आत्मा को अपने गूढ़ स्वरूप में उपलब्ध करना है।

नैतिकता आत्मोपलब्धि का प्रयास है और आत्म ज्ञान नैतिक आदर्श के रूप में स्व-स्वरूप (परमात्म) का ही ज्ञान है, जो अपने आपको जान लेता है उस सबविषय में हो जाता है। महावीर कहते हैं कि एक (आत्मा) का ज्ञान पर सब जाना जाता है।^५ उपनिषद् का ऋषि भी यही कहता है कि उस एक (आत्मन्) को विज्ञात कर लेने पर सब विज्ञात हो जाता है।^६ जन बौद्ध और गीता की विचारणाएँ इस विषय में एक मत हैं कि अनात्म में आत्मबुद्धि, ममत्वबुद्धि या मरापन ही बाधन का कारण है। वस्तुतः जो हमारा स्वरूप नहीं है उसे अपना मान लेना ही बाधन है। इसीलिए नैतिक जीवन में स्वरूपबोध आवश्यक माना गया। स्वरूप बोध जिस क्रिया से उपलब्ध होता है उसे जन-दान में भेद-विज्ञान कहा गया है। आचार्य अमृतचन्द्रसूरि कहते हैं कि जो सिद्ध हुए हैं वे भेद-विज्ञान

१ गीता, २।४४

२ भगवद्गीता (१०) पृ० ५८

३ ऋग्वेद १।१६४।३७

४ आचार्य, १।१।१

५ वही, १।३।४

६ छांदोग्योपनिषद्, ६।१।३

से ही हुए हैं और जो कम हैं वैसे ही वे भेद विज्ञान के अभाव में वैसे हुए हैं।^१ भेद विज्ञान का प्रयोजन आत्मतत्त्व को जानना है। नैतिक जीवन के लिए आत्मतत्त्व का बोध अनिवार्य है। प्राच्य एवं पाश्चात्य सभी विचारक आत्मबोध पर बल देते हैं। उपनिषद् व ऋषियों का संदेश है—आत्मा को जानो। पाश्चात्य विचारणा भी नैतिक जीवन के लिए आत्मज्ञान आत्म-स्वीकरण (ग्रहण) और आत्मस्थिति को स्वीकार करती है।

आत्मज्ञान की समस्या—स्व का जानना अपने आप में एक दार्शनिक समस्या है क्योंकि जो भी जाना जा सकता है वह स्व कैसे होगा? वह तो 'पर' ही होगा। स्व तो वह है, जो जानता है। स्व को नय नहीं बनाया जा सकता। ज्ञान तो नय का होता है ज्ञाता का ज्ञान कैसे हो सकता है? क्योंकि ज्ञान की प्रत्येक अवस्था में ज्ञाता ज्ञान के पूर्व उपस्थित होगा और इस प्रकार ज्ञान के हर प्रयास में वह अज्ञेय हो बना रहेगा। ज्ञाता को ज्ञान की चेष्टा तो आँख को उसी आँख से देखने की चेष्टा जैसी बात है। जब मनु अपने कंधे पर बट नहीं सकता वैसे ही ज्ञाता ज्ञान के द्वारा नहीं जाना जा सकता। ज्ञाता जिसे भी जानेगा वह ज्ञान का विषय होगा और वह ज्ञाता से भिन्न होगा। दूसरे आत्मा या ज्ञाता स्वतः के द्वारा नहीं जाना जा सकता क्योंकि उसके ज्ञान के लिए अन्य ज्ञाता की आवश्यकता होगी और यह स्थिति हमें अनवस्था दीप की ओर ले जायेगी।

इसलिए उपनिषद् के ऋषियों को कहना पड़ा कि अरे! विज्ञाता का कैसे जाना जाय।^२ केनोपनिषद् में कहा है कि वहाँ तक न नवन्द्रिय जाती है न वाणी जाना है न मन ही जाता है। अतः किस प्रकार उसका कथन किया जाये वह हम नहीं जानते। वह हमारा समक्ष में नहीं आता। वह विन्ति से अन्य ही है तथा अविन्ति से भी पर है।^३ जो वाणी में प्रकाशित नहीं है किन्तु वाणी ही जिससे प्रकाशित होती है^४ जो मन से मनन नहीं किया जा सकता बल्कि मन ही जिससे मनन किया हुआ कहा जाता है जिस कोई नत्र द्वारा दख नहीं सकता बरन जिसकी सहायता से नेत्र दखते हैं^५ जो ज्ञान से नहीं सुना जा सकता बरन श्रोत्र में ही जिससे सुनने की शक्ति आती है।^६ वास्तविकता यह है कि आत्मा समग्र ज्ञान का आधार है वह अपने द्वारा नहीं जाना जा सकता। जो समग्रज्ञान के आधार में रहता है उसे उस रूप से ही नहीं जाना जा सकता जिस रूप में हम सामान्य वस्तुओं का जानते हैं। जब विचारक कहते हैं कि जैसे सामान्य वस्तुएँ इन्द्रियों के माध्यम से जानी जाती हैं वैसे आत्मा को नहीं जाना जा सकता। उत्तराध्यायन में कहा है कि आत्मा इन्द्रियग्राह्य नहीं है क्योंकि वह अमृत है।^७

१ ममयसार टीका १३१

२ बृहदारण्यक उपनिषद् २।४।१४

३ केनोपनिषद् १।८

४ वही १।५

५ वही १।७

६ वही १।७

७ उत्तराध्यायन १।४।१९

पाश्चात्य विचारकों में बाँट भी यह मानते हैं कि आत्मा का ज्ञान पाता और ज्ञेय का आधार पर नहीं हो सकता। क्योंकि आत्मा के ज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय का भेद नहीं रह सकता, अथवा ज्ञाता व रूप में यह सदा ही अज्ञेय बना रहेगा। वहाँ तो जो ज्ञाता है वही ज्ञेय है, यही आत्मज्ञान की कठिनाई है। बुद्धि अस्ति और नास्ति की विधाओं से सीमित है, वह विवक्षा से परे नहीं जा सकती, जबकि आत्मा या स्व तो बुद्धि की विधाओं से परे है। आचार्य कुन्दकुन्द ने उसे नयपक्षातिक्रान्त कहा है। बुद्धि की विधाएँ या नयपक्ष ज्ञायक आत्मा के आचार पर ही स्थित हैं। वे आत्मा के समग्र स्वरूप का ग्रहण नहीं कर सकते। उसे तब और बुद्धि से अज्ञेय कहा गया है।^१

मैं सबका जान सकता हूँ लेकिन उसी भाँति स्वयं को नहीं जान सकता। शायद इसीलिए आत्मज्ञान जैसी घटना भी दुर्लभ बनी हुई है। इसीलिए सम्भवतः आचार्य कुन्दकुन्द को भी कहना पड़ा आत्मा बड़ी कठिनाई से जाना जाता है।^२ निश्चय ही आत्मज्ञान वह ज्ञान नहीं है जिससे हम परिचित हैं। आत्मज्ञान में ज्ञाता-ज्ञेय का भेद नहीं है। इसीलिए उसे परमज्ञान कहा गया है, क्योंकि उसे जान लेने पर कुछ भी जानना शेष नहीं रहता। फिर भी उसका ज्ञान पदार्थ ज्ञान की प्रक्रिया से नितान्त भिन्न रूप में होता है। पदार्थ ज्ञान में विषय विषयी का सम्बन्ध है आत्मज्ञान में विषय विषयी का अभाव। पदार्थ ज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय होते हैं लेकिन आत्मज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय का भेद नहीं रहता। वहाँ तो मात्र ज्ञान होता है। वह शुद्ध ज्ञान है, क्योंकि उसमें ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय तीनों अलग अलग नहीं रहते। इस ज्ञान की पूर्ण शुद्धावस्था का नाम ही आत्मज्ञान है, यही परमात्मज्ञान है। लेकिन प्रश्न यह है कि ऐसा विषय और विषयी से अथवा ज्ञाता और ज्ञेय से रहित ज्ञान उपलब्ध कैसे हो?

आत्मज्ञान की प्राथमिक विधि भेद विज्ञान—यद्यपि यह सही है कि आत्मतत्त्व को ज्ञाता ज्ञेयरूप ज्ञान के द्वारा नहीं जाना जा सकता, लेकिन आत्म-तत्त्व तो ऐसा है जिसे ज्ञाता ज्ञेयरूप ज्ञान का विषय बनाया जा सकता है। सामान्य व्यक्ति भी इस साधारण ज्ञान के द्वारा इतना तो जान सकता है कि अनात्म या उसके ज्ञान के विषय क्या है। अनात्म के स्वरूप को जानकर उससे विभेद स्थापित किया जा सकता है और इस प्रकार परोक्ष विधि के माध्यम से आत्मज्ञान की गंगा में बड़ा जा सकता है। सामान्य बुद्धि चाहे हमें यह न बता सके कि परमात्म का स्वरूप क्या है, लेकिन वह यह तो सहज रूप में बता सकती है कि यह परमात्म नहीं है। यह निषेवात्मक विधि ही परमार्थ बोध की एकमात्र पद्धति है, जिसके द्वारा सामान्य साधक परमात्मबोध की दिशा में आगे बढ़ सकता है। जैन, बौद्ध और वेदान्त की परम्परा में इस विधि का बहुलता से निर्देश

१ आचार्य, १९१६

२ मोक्षपादुके, ६५

हुआ है। इसे ही भेद विज्ञान या आत्म-अनात्मविवेक कहा जाता है। अगली पंक्तियों में हम इसी भेद विज्ञान का जन बौद्ध और गीता के आधार पर वर्णन कर रहे हैं।

जन-दर्शन में भेद विज्ञान—आचार्य कुण्ड ने भेद विज्ञान का विवरण इस प्रकार किया है—रूप आत्मा नहीं है क्योंकि वह कुछ नहीं जानता अतः रूप अय है और आत्मा अय है। वण आत्मा नहीं है क्योंकि वह कुछ नहीं जानता अतः वण अय है और आत्मा अय है। गघ आत्मा नहीं है क्योंकि वह कुछ नहीं जानता अतः गघ अय है और आत्मा अय है। रस आत्मा नहीं है क्योंकि वह कुछ नहीं जानता अतः रस अय है और आत्मा अय है। स्पण आत्मा नहीं है क्योंकि वह कुछ नहीं जानता अतः स्पण अय है और आत्मा अय है। कम आत्मा नहीं है क्योंकि कम कुछ नहीं जानने, अतः कम अय है आत्मा अय है। अध्यवसाय आत्मा नहीं है क्योंकि अध्यवसाय कुछ नहीं जानते (मनोभाव भी किसी नायक के द्वारा जाने जाते हैं अतः व स्वयं कुछ नहीं जानते—श्रीध के भाव को जानने वाला नायक उससे भिन्न है) अतः अध्यवसाय अय है और आत्मा अय है। आत्मा न नारक है न तिमिर है न मनुष्य है न देव है न बालक है न बृद्ध है न लृण है न राग है न द्वेष है न मोह है न क्रोध है न मान है न माया है न शोभ है। वह इसका कारण भी नहीं है और कर्ता भी नहीं है (नियमसार ७८ ८१)। इस प्रकार अनात्म धर्मों (गुणों) के चिन्तन के द्वारा आत्मा का अनात्म से पारित्यक्त किया जाता है। यही प्रणापूर्वक आत्म-अनात्म में किया हुआ विमर्श भेद विज्ञान कहा जाता है। इसी भेद विज्ञान के द्वारा अनात्म के स्वरूप को जानकर उसमें आत्म-बुद्धि का त्याग करना ही सम्यग्ज्ञान की साधना है।

बौद्ध-दर्शन में भेदाभ्यास—जिस प्रकार जन-साधना में सम्यग्ज्ञान या प्रज्ञा का वास्तविक उपयोग भेदाभ्यास माना गया उसी प्रकार बौद्ध-साधना में भी प्रज्ञा का वास्तविक उपयोग अनात्म की भावना में माना गया है। भेदाभ्यास की साधना में जन साधक वस्तुतः स्वभाव के यथावज्ञान के आधार पर स्वस्वरूप (आत्म) और परस्वरूप (अनात्म) में भेद स्थापित करता है और अनात्म में रही हुई आत्म-बुद्धि का परित्याग कर अन्त में अपने साधना के लक्ष्य निर्वाण की प्राप्ति करता है। बौद्ध साधना में भी साधक प्रज्ञा के सहार जागतिक उपादानों (धर्म) के स्वभाव का ज्ञान कर उनके अनात्म स्वरूप में आत्म बुद्धि का परित्याग कर निर्वाण का लाभ करता है। अनात्म के स्वरूप का ज्ञान और उसमें आत्म-बुद्धि का परित्याग दोनों ही साधना के अनिवार्य तत्त्व हैं। जिस प्रकार जैन विचारकों ने रूप, रस, वण, दह, इन्द्रिय, मन अध्यवसाय आदि को अनात्म कहा उसी प्रकार बौद्ध आगमों में भी देह इन्द्रियाँ उनके विषय शब्द रूप गघ रस स्पण तथा मन आदि को अनात्म कहा गया है और दोनों ने साधक के लिए यह स्पष्ट निर्देश दिया कि वह उनमें आत्म-बुद्धि न रखे। लगभग समान शब्दों

और सैली में दोनों ही अनात्म भावना या भेद विज्ञान को अवधारणा को प्रस्तुत करते हैं, जो तुलनात्मक दृष्टि से अयोग्यकर्ता के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। इस सन्दर्भ में बुद्ध वाणी है।

“मिथुआ, चणु अनित्य है, जो अनित्य है वह दुःख है, जो दुःख है वह अनात्म है, जो अनात्म है वह न मेरा है, न मैं हूँ, न मेरा आत्मा है, इसे यथायथ प्रज्ञापूर्वक जान लेना चाहिए।”

“मिथुओं, घ्राण अनित्य है जिह्वा अनित्य है, काया अनित्य है, मन अनित्य है, जो अनित्य है वह दुःख है, जो दुःख है वह अनात्म है, जो अनात्म है वह न मेरा है, न मैं हूँ, न मेरा आत्मा है, इसे यथायथ प्रज्ञापूर्वक जान लेना चाहिए।”

मिथुओं, रूप अनित्य है जो अनित्य है वह दुःख है, वह अनात्म है, जो अनात्म है, वह न मेरा है, न मैं हूँ, न मेरी आत्मा है, इसे यथायथ प्रज्ञापूर्वक जान लेना चाहिए।”

‘मिथुओं, शब्द अनित्य है। गन्ध। रस। स्पर्श। धर्म अनित्य है, जो अनित्य है, वह दुःख है, वह अनात्म है, जो अनात्म है वह न मेरा है, न मैं हूँ, न मेरी आत्मा है, इसे यथायथ प्रज्ञापूर्वक जान लेना चाहिए।’

‘मिथुओं। इसे जान पण्डित आयत्थावक चक्षु में वीरग्य करता है, श्रोत्र में, घ्राण में, जिह्वा में, काया में मन में वीरग्य करता है। वीरग्य करने से, रागरहित होने से विमुक्त हो जाता है। विमुक्त होने से विमुक्त हो गया ऐसा जान होता है। जाति क्षीण हुई महाशय पूरा हो गया, जो करना था सो कर लिया पुन जन्म नहीं होगा—जान स्ता ॥

‘मिथुओं। अतीत और अनागत रूप अनात्म है वर्तमान का क्या कहना ? शब्द। गन्ध। रस। स्पर्श। धर्म।

मिथुओं। इसे जानकर पण्डित आयत्थावक अतीत रूप में भी अनपक्ष होता है, अनागत रूप का अभिनिर्गन् नही करता और वर्तमान रूप के निर्वेद, विराग और विरोध के लिए यत्नशील होता है।’

शब्द। गन्ध। रस। स्पर्श। धर्म।

इस प्रकार हम देखते हैं कि दोनों विचारणाएँ भेगम्यास या अनात्म भावना के चिन्तन में एक-दूसरे के अत्यन्त निकट हैं। बौद्ध विचारणा में समस्त जागतिक उपादाना को ‘अनात्म’ सिद्ध करने का आधार है उनकी अनित्यता एवं तज्जनिता दुःखमयता। जन विचारणा ने अपने भेगम्यास को साधना में जागतिक उपादाना में अव्यक्त भावना का आधार उनकी साधार्थिक उपलब्धि को माना है, क्योंकि यदि सभी

सयोगजय है तो निश्चय ही सयोग कालिक होगा और इस आधार पर वह अनित्य भी होगा।

बुद्ध और महावीर दोनों ने ज्ञान के समस्त विषयों में स्व या आत्मा का अभाव देखा और उनमें ममत्व-बुद्धि के निषेध की बात कही। लेकिन बुद्ध ने साधना की दृष्टि से यही विधार्थि लेना उचित समझा। उन्होंने साधक को यही कहा कि तुझे यह ज्ञान लेना है कि पर या अनात्म क्या है स्व को जानने का प्रयास करना व्यर्थ है। इस प्रकार बुद्ध ने मात्र निषेधात्मक रूप में अनात्म का प्रतिपाद किया क्योंकि आत्मा के प्रत्यय में उन्हें अहं, ममत्व या आत्मिकता की ध्वनि प्रतीत हुई। महावीर की परम्परा में अनात्म के निराकरण के साथ आत्मा के स्वीकरण को भी आवश्यक माना। पर या अनात्म का परित्याग और स्व या आत्म का ग्रहण यह दोनों प्रत्यय जैन विचारणा में स्वीकृत रहे हैं। आचार्य कुन्धकुन्द कहते हैं यह गुडात्मा जिस तरह पहले प्रज्ञा से भिन्न किया था उसी तरह प्रज्ञा के द्वारा ग्रहण करना।^१ लेकिन जैन और बौद्ध परम्पराओं का यह विचार इसलिए अधिक महत्वपूर्ण नहीं रहता कि बौद्ध-परम्परा में आत्म का अभाव 'मेरा' यह अर्थ ग्रहण किया जबकि जैन-परम्परा में आत्मा का परमात्म के अर्थ में ग्रहण किया। वस्तुतः राग का ग्रहण हो जाने पर मेरा साक्ष्य रहता ही नहीं रहता है मात्र परमात्म। चाहे उस आत्मा कहें चाहे न्यूनता विनाश या परमात्म कहें अन्तर में ही रहता है मूल भावना में नहीं।

गीता में आत्म-अनात्म विषय (भेद विज्ञान)—गीता का आचार-दर्शन भी अनात्मक दृष्टि के उदय और अहं के विगलन की नैतिक साधना का महत्वपूर्ण अर्थ मानता है। का० राधाकृष्णन् के शब्दों में हमें उद्धार का उत्तरी आवश्यकता नहीं है जितना अपनी वास्तविक प्रकृति को पहचानने की है।^२ अपनी वास्तविक प्रकृति को कैसे पहचानें? इसके साधन के रूप में गीता भी भक्त विज्ञान को स्वीकार करती है। गीता का तरह-बै अध्याय हमें भक्त विज्ञान सिखाता है जिसे गीताकार ने क्षत्र क्षेत्रण ज्ञान कहा है। गीताकार ज्ञान की व्याख्या करते हुए कहता है कि क्षत्र और क्षेत्रण को जानने वाला ज्ञान ही वास्तविक ज्ञान है।^३ गीता के अनुसार यह शरीर क्षत्र है और इसको जानने वाला ज्ञापक स्वभाव-युक्त आत्मा ही क्षेत्रज्ञ है। वस्तुतः समस्त जगत् जो ज्ञान का विषय है, वह क्षत्र है और परमात्मस्वरूप विशुद्ध आत्म तत्त्व जो ज्ञाता है क्षेत्रज्ञ है।^४ इन्हें क्रमशः प्रकृति और पुरुष भी कहा जाता है। इस प्रकार क्षेत्र क्षेत्रण प्रकृति और पुरुष या अनात्म और आत्म का यथाथ विवेक या भिन्नता का बोध ही ज्ञान है। गीता में साक्ष्य राग आत्म-अनात्म के ज्ञान के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है और उसकी व्याख्या में

१ समयसार २९६

२ गीता १३।२

३ भगवद्गीता (रा०) पृ० ५४

४ यही १३।१

आचार्य शंकर ने यही दृष्टि अपनायी है। व लिखन ॥ वि 'यह त्रिगुणात्मक जगत् या प्रकृति ज्ञान का विषय है, मैं उनसे भिन्न हूँ (क्योंकि ज्ञाता और ज्ञेय, द्रष्टा और दृश्य एक नहीं हो सकते हैं), उनका व्यापारों का द्रष्टा या साक्षीमात्र हूँ उनसे विलक्षण हूँ। इस प्रकार आत्मस्वरूप का चिंतन करना ही सम्यग्ज्ञान है।' नायकस्वरूप आत्मा को अपने यथाय स्वरूप के बाध के लिए जिन अनात्म तत्त्वों से विभेद स्थापित करा जाता है वे हैं—पञ्चमहाभूत, अहंभाव, विषययुक्त बुद्धि सूक्ष्म प्रकृति पांचगानिद्रियाँ, पाँच वर्णेंद्रियाँ, मन रूप, रस, गन्ध, शब्द और स्पर्श—पाँचा इन्द्रियों के पाँच विषय, इच्छा, द्वेष, मुक्त-दुःख, स्थूल दह का पिण्ड (शरीर) सुक्ष्म-दुःखानि भावों की चेतना और धारणा। ये सभी क्षेत्र हैं अर्थात् ज्ञान के विषय हैं और इसलिए नायक आत्मा हमसे भिन्न है।^१ गीता यह मानती है कि 'आत्मा को अनात्म ॥ अपनी भिन्नता का बोध न होना ही बाधन का कारण है। जब यह पुरुष प्रकृति से उत्पन्न हुए त्रिगुणात्मक पदार्थों की प्रकृति में स्थित होकर भागता है तो अनात्म प्रकृति में आत्म-बुद्धि के कारण ही वह अनेक अच्छी-बुरी योनियाँ में जन्म लेता है।^२ दूसरे जन्मों में अनात्म में आत्म-बुद्धि करके जब उसका भोग किया जाता है तो उस आत्मबुद्धि के कारण ही आत्मा बाधन में आ जाता है। वस्तुतः हम शरीर में स्थित होता हुआ भी आत्मा हमसे भिन्न ही है यही परमात्मा है।^३ यह परमात्मस्वरूप आत्मा शरीर आदि विषयों में आत्म-बुद्धि करके ही बाधन में है। जब भी इस क्षेत्र विज्ञान के द्वारा अपने यथार्थ स्वरूप का बोध हो जाता है वह मुक्त हो जाता है। अनात्म के प्रति आत्म बुद्धि को समाप्त करना यही क्षेत्र विज्ञान है और यही क्षेत्र ज्ञेय ज्ञान है। इसी के द्वारा अनात्म एवं आत्म के यथाय स्वरूप का बोध होता है। यही मुक्ति का मार्ग है। गीता कहती है 'यथा व्यक्ति अनात्म त्रिगुणात्मक प्रकृति और परमात्मस्वरूप नायक आत्मा के यथाय स्वरूप को सर्वबुद्धि से जान लेता है वह हम ससार में रहता हुआ भी तत्त्व रूप से हम ससार से ऊपर उठ गया है, वह पुनर्जन्म को प्राप्त नहीं होता है।'^४

इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन दर्शन के समान गीता भी इसी आत्म-अनात्म-विद्वत् पर जोर देती है। दोनों के निष्कर्ष समान हैं। शरीरमय नायक स्वरूप आत्मा का बाध हो दोनों आचार्य-दर्शनों को स्वीकार है। गीता में श्रीकृष्ण ज्ञान अग्नि के द्वारा अनात्म में आत्मबुद्धि तथा अज्ञान के छान का निर्देश करते हैं, 'तो आचार्य पुनः पुनः प्रश्न लेनी से इस आत्म और अनात्म (जट) को अलग करने की बात कहते हैं।'^५

१ गीता (ग) १३।२४

२ वही, १३।२१

३ वही, १३।२३

४ सम्यगार २९४

२ गीता, १३।५ ६

४ वही, १३।३१

६ वही, ४।४२

निष्कष यह है कि जन बौद्ध और गीता के आचार दर्शन में यह भेद विज्ञान अनात्म विवेक या क्षेत्र क्षेत्रज्ञ-ज्ञान हो ज्ञानात्मक साधना का लक्ष्य है। यही मुक्ति या निर्वाण की उपलब्धि का आवश्यक अंग है तब तक अनात्म में आत्म-बुद्धि का परिपक्व नहीं होगा तब तक आत्मिक समाप्त नहीं होती और आसक्ति के समाप्त न होने से निर्वाण या मुक्ति की उपलब्धि नहीं होती। आचारांगसूत्र में कहा है कि 'स्व' से अन्यत्र दृष्टि नहीं रखता वह स्व से अन्य रमता भी नहीं है और जो स्व से अन्यत्र रमता नहीं है वह स्व से अन्यत्र बुद्धि भी नहीं रखता है।^१

इस आत्म-दृष्टि या तत्त्व-स्वरूप-दृष्टि का उद्देश्य भेद विज्ञान के द्वारा ही होता है और इस भेद विज्ञान की कला में निर्वाण या परमपद की प्राप्ति होती है। भेद विज्ञान वह कला है जो ज्ञान के व्यावहारिक स्तर से प्रारम्भ होकर साधक को उस आध्यात्मिक स्तर पर पहुँचा देती है जहाँ यह विरल्यात्मक बुद्धि से ऊपर उठकर आत्म-लाम करता है।

निष्कर्ष—भारतीय परम्परा में सम्मग्नान विद्या अथवा प्रज्ञा के जिस रूप को आध्यात्मिक एवं नैतिक जीवन के लिए आवश्यक माना गया है वह मात्र बौद्धिक ज्ञान नहीं है। वह तार्किक विश्लेषण नहीं करना एक अपरोक्षानुभूति है। बौद्धिक विश्लेषण पर मात्र का साक्षात्कार नहीं करा सकता, इसलिए यह माना गया कि बौद्धिक विवेचनाओं से ऊपर उठकर ही तत्त्व का साक्षात्कार सम्भव है। जन, बौद्ध और बौद्ध दोनों परम्पराएँ समान रूप से यह स्वीकार करती हैं कि केवल ज्ञात्रीय ज्ञान से तत्त्व की उपलब्धि नहीं होती। जहाँ तक बौद्धिक ज्ञान का प्रश्न है वह अनिवार्य रूप से नैतिक जीवन के साथ जुड़ा हुआ नहीं है। यह सम्भव है कि एक व्यक्ति विपुल शास्त्रीय ज्ञान एवं तन्त्र-शक्ति के होते हुए भी सन्तुष्ट न हो। बौद्धिक स्तर पर ज्ञान और आचरण का द्वैत बना रहता है लेकिन आध्यात्मिक स्तर पर यह द्वैत नहीं रहता। वहाँ सदाचरण और ज्ञान साथ-साथ रहते हैं। सुकरांत का यह कथन कि 'ज्ञान ही सद्गुण है' ज्ञान के आध्यात्मिक स्तर का परिचायक है। ज्ञान के आध्यात्मिक स्तर पर ज्ञान और आचरण ये दो अलग अलग सत्य भी नहीं रहते। ज्ञान का यही स्वरूप नैतिक जीवन का निर्माण कर सकता है। इसमें ज्ञान और आचरण दोनों एक दूसरे से जुड़े हुए हैं।



सम्यग्दर्शन से सम्यक्चारित्र की ओर

आध्यात्मिक जीवन की पूर्णता के लिए श्रद्धा और ज्ञान में काम नहीं चलता। उसके लिए आचरण जरूरी है। यद्यपि सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान का सम्यक्चारित्र के पूरक होना आवश्यक है फिर भी वे बिना सम्यक्चारित्र के पूर्णता को प्राप्त नहीं होते। दशम अपने अंतिम अथ तत्त्व-साक्षात्कार के रूप में सया ज्ञान अपने आध्यात्मिक स्तर पर चारित्र्य से भिन्न नहीं रह पाता। यदि हम सम्यग्दर्शन को श्रद्धा के अर्थ में और सम्यग्ज्ञान को बौद्धिक ज्ञान के अर्थ में ग्रहण करें, तो सम्यक्-चारित्र का स्थान स्पष्ट हो जाता है। वस्तुतः इस रूप में सम्यक्चारित्र आध्यात्मिक पूर्णता की दिशा में उठाया गया अंतिम चरण है।

आध्यात्मिक पूर्णता की दिशा में बढ़ने के लिए, सबसे पहले यह आवश्यक है कि जब तक हम अपने में स्थित उस आध्यात्मिक पूर्णता या परमात्मा का अनुभव न करें तब तक हमें उन लोगो के प्रति, जिन्होंने उस आध्यात्मिक पूर्णता या परमात्मा का साक्षात्कार कर लिया है आस्थावान रहना चाहिए एवं उनके कथनों पर विश्वास करना चाहिए। लेकिन दब, गुद, शास्त्र और घम पर श्रद्धा या आस्था का यह अर्थ कदापि नहीं है कि बुद्धि के दरवाजे बंद कर लिये जायें। मानव में चिंतन-शक्ति है यदि उसकी इस चिंतन शक्ति को विकास का घाव नही दिया गया है तो न केवल उसका विकास ही अपूर्ण होगा वरन् मानवीय आत्मा उस आस्था के प्रति विद्रोह भी कर उठेगी। जीवन के तार्किक पक्ष को संतुष्ट किया जाना चाहिए। इसीलिए श्रद्धा के साथ ज्ञान का समन्वय किया गया है, अन्यथा श्रद्धा अंधी होगी। श्रद्धा जब तक ज्ञान एवं स्वानुभूति से समन्वित नहीं होती वह परिपुष्ट नहीं होती। ऐसी अपूर्ण, अस्थायी और बाह्य श्रद्धा सावक जीवन का अंग नहीं बन पाती है। महाभारत में कहा गया है कि जिस व्यक्ति ने स्वयं के चिंतन द्वारा ज्ञान उपलब्ध नहीं किया, वरन् केवल बहुत सी बातों को सुना भर है, वह शास्त्र का सम्यक् रूप से नहीं जानता, जैसे चमचा दाल के स्वाद को नहीं जानता।^१

इसलिए जैन विचारणा में कहा गया है कि प्रज्ञा से घम की समीक्षा करना चाहिए, तब से तत्त्व का विदलेषण करना चाहिए।^२ ऐतिहासिक या बौद्धिक ज्ञान भी अन्तिम नहीं है। तार्किक ज्ञान जब तक अनुभूति से प्रमाणित नहीं होता वह पूर्णता तक नहीं

पहुँचता ॥। तब या बुद्धि को अनुभूति का सम्बल चाहिए। दशान परिवर्तन है ज्ञान प्रयोग विधि है और चारित्र्य प्रयोग है। सोना व सयोग में सत्य का माहात्म्यकार हाता है। ज्ञान का सार आचरण है और आचरण का सार निर्वाण या परमाय को -पलम्पि है। सत्य जब तक स्वयं के अनुभवों में प्रयोग मिट्ट नष्ट बन जाता तबतक वह सत्य नहीं होता। सत्य सभी पूष सत्य हाता है जब वह अनुभूत हो। इसीलिए उत्तराध्यायन सूत्र में कहा है कि ज्ञान के द्वारा परमाय का स्वरूप जान थदा व द्वारा स्वाकार कर और आचरण के द्वारा उसका साक्षात्कार कर। यहाँ साक्षात्कार का अर्थ है सत्य पर माय या सत्ता के साथ एकरस हो जाना। ग्राह्यकार ने परिष्करण शब्द की जो योजना की है वह विशेष रूप से द्रष्टव्य है। बौद्धिक ज्ञान तो हमारे सामने चित्र व समान परमाय का निर्माण कर देता है। लेकिन जिस प्रकार स चित्र और यथाय वस्तु में महान् अंतर होता है उसी प्रकार परमाय के ज्ञान द्वारा निर्मित स्वरूप में और तत्त्व परमाय में भी महान् अंतर हाता है। ज्ञान तो लिंगा निर्माण करता है साक्षात्कार तो स्वयं कर्मा होता है। साक्षात्कार का यही प्रक्रिया आचरण या चारित्र्य है। सत्य परमाय आत्म या तत्त्व जिसका साक्षात्कार किया जाना है वह तो हमारे भीतर एवम् ही उपस्थित है। लेकिन जिस प्रकार मलिन गले एवं अस्थिर जल में कुछ भी प्रतिबिम्बित नहीं होता उसी प्रकार वासनाओं वपायों और राग-द्वेष की वृत्तियों से मलिन एवं अस्थिर बनी हुई चेतना में सत्य या परमाय प्रतिबिम्बित नहीं होता। प्रयास या आचरण सत्य को पाने के लिए नष्टा करन वासनाओं एवं राग-द्वेष का वृत्तियों से जनित दूष मलिनता या अस्थिरता को समाप्त करने के लिए आवश्यक है। जब वासनाओं की मलिनता समाप्त हो जाती है राग और द्वेष व ग्रहण से चित्त स्थिर हो जाता है तो सत्य प्रतिबिम्बित हो जाता है और साधक को परम गान्ति निर्वाण या ब्रह्म भाव का लाभ हो जाता है। हम यह हो जाते हैं जो कि तत्त्वत हम ॥।

सम्यक्चारित्र्य का स्वरूप—सम्यक्चारित्र्य का अर्थ है चित्त अथवा आत्मा की वाम नाओं की मलिनता और अस्थिरता को समाप्त करना। यह अस्थिरता या मलिनता स्वाभाविक नहीं वरन् वभावि है वाह्यभौतिक एवं तज्जनित आंतरिक कारणों से है। जन बौद्ध और बौद्ध धर्मपराए इस सत्य का स्वीकार करती हैं। समयसार में कहा है कि तत्त्व दृष्टि से आत्मा शुद्ध है।^१ भगवान् बुद्ध भी कहते हैं कि भिक्षुओं यह चित्त स्वाभाविक रूप में शुद्ध है।^२ गीता भी उस अविवारी कहती है।^३ आत्मा या चित्त की जो अशुद्धता है, मलिनता है, अस्थिरता या चंचलता है वह बाह्य है अस्वाभाविक है। जन-जनि उस मलिनता के कारण को कमजोर मानता है गीता उसे त्रिगुण

१ आचारानुसंगिक २४४

२ समयसार १५१

३ अंगुत्तरनिकाय, १५।९

४ गीता २।२५

बहती है और बौद्ध-दर्शन में उसे बाह्यमूल कहा गया है। स्वभावतः नीचे की ओर बहने वाला पानी दबाव से ऊपर चढ़ने लगता है, स्वभाव से घीतल जल अग्नि के संयोग से उष्णता को प्राप्त हो जाता है। इसी प्रकार आत्मा या चित्त स्वभाव से गुड होते हुए भी त्रिगुणा, यमों या बाह्यमन्त्रा से अगुड बन जाता है। लेकिन जैसे ही दबाव समाप्त होता है पानी स्वभावतः नीचे की ओर बहने लगता है, अग्नि का संयोग दूर होने पर जल 'गीतल' होने लगता है। ठीक इसी प्रकार बाह्य संयोगों से अलग होने पर यह आत्मा या चित्त पुनः अपना स्वाभाविक समत्वपूर्ण अवस्था को प्राप्त हो जाता है। सम्यक् आचरण या चारित्र्य का कार्य इन संयोगों से आत्मा या चित्त को अलग रख कर स्वाभाविक समत्व की गति में ले जाना है।

जन आचार-दर्शन में सम्यक्चारित्र्य का कार्य आत्मा के समत्व का संस्थापन माना गया है। आचार्य कुण्ड कहते हैं कि चारित्र्य ही वास्तव में धर्म है, जो धर्म है वह समत्व है और मोह एवं दोष से रहित आत्मा की गुड दशा को प्राप्त करना समत्व है।^१ पञ्चास्तिबायमार में इसे अति स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि समभाव ही चारित्र्य है।^२

चारित्र्य के दो रूप—जन-परम्परा में चारित्र्य दो प्रकार में निरूपित है—१ व्यवहार-चारित्र्य और २ निश्चयचारित्र्य। आचरण का बाह्य रूप या आचरण के विविध विधान व्यवहार-चारित्र्य है और आचरण का भावपूर्ण या अन्तरात्मा निश्चयचारित्र्य है। जहाँ तक नतिकता के धैर्यवृत्त दृष्टिकोण का प्रश्न है अथवा व्यक्ति के आध्यात्मिक विकास का प्रश्न है निश्चयचारित्र्य ही उसका मूलभूत आधार है। लेकिन जहाँ तक सामाजिक जीवन का प्रश्न है चारित्र्य का यह बाह्यपक्ष ही प्रमुख है।

निश्चयदर्पित से चारित्र्य—चारित्र्य का सच्चा स्वरूप समत्व की उपलब्धि है। चारित्र्य का यह पक्ष आत्मरमण ही है। निश्चयचारित्र्य का प्रादुर्भाव केवल अप्रमत्त अवस्था में ही होता है। अप्रमत्त चेतना की अवस्था में होनेवाले सभी कार्य गुड ही माने गये हैं। चेतना में जब राग द्वेष कषाय और वासनाओं की अग्नि पूरी तरह शांत हो जाती है तभी सच्चे वैश्विक एवं धार्मिक जीवन का उद्भव होता है और ऐसा ही सत्पचार मोक्ष का कारण होता है। अप्रमत्त चेतना जो कि निश्चय-चारित्र्य का आधार है राग द्वेष, कषाय विषयवासना, आलस्य और निद्रा से रहित अवस्था है। साधक जब जीवन की प्रत्येक क्रिया के सम्पन्न में जाग्रत होता है, उसका आचरण बाह्य आरोग्य और वासनाओं से चालित नहीं होता है तभी वह सच्चे अर्थों में निश्चय-चारित्र्य का पालन-मार्ग माना जाता है। यही निश्चय-चारित्र्य मुक्ति का सोपान है।

व्यवहारचारित्र्य—व्यवहारचारित्र्य का सम्बन्ध हमारे मन, बचन और कर्म की

शुद्धि तथा उस शुद्धि के कारणभूत नियमा से है। सामान्यतया व्यवहारचारित्र्य में पच महाव्रतों तीन गुप्तिषा पचसप्तमितिषा आदि का समावेश है। व्यवहारचारित्र्य भी दो प्रकार का है—१ मध्यकल्पाचरण और २ समयमाचरण।

व्यवहारचारित्र्य के प्रकार—चारित्र्य को देशव्रतीचारित्र्य और सबव्रतीचारित्र्य एम ॥ वर्गों में विभाजित किया गया है। देशव्रतीचारित्र्य का सम्बन्ध गृहस्थ उपासका से और सबव्रतीचारित्र्य का सम्बन्ध धर्मज वर्ग से है। जैन-परम्परा में गृहस्थ्याचार के अंतर्गत अष्टमूलगुण, पद्वय, बारह व्रत और ग्यारह प्रतिमाओं का ध्यान आता है। स्वताम्बर परम्परा में अष्टमूलगुणों का स्थान पर सप्तव्ययन त्याग एवं ३५ मार्गानुसारी गुणों का विधान मिलता है। इस प्रकार उसमें पदवय का पडावश्यक कहा गया है। धमणाचार के अंतर्गत पचमहाव्रत रात्रिभोजन नियम पचममिति, तीन गुप्ति दन यतिधम बारह अनुष्ठानों बार्हस परीपह अट्ठाइस मूलगुण कावम अनाचार आदि का विवचन उपलब्ध है। इसका अतिरिक्त भोजन वस्त्र आवास सम्बन्धी विधि नियम है। इन सबका विवचन गृहस्थाचार और धमणाचार का प्रयोग में हुआ है। चारित्र्य का वर्गीकरण गृहस्थ और धमज धम व अतिरिक्त अन्य अंगेनाओं से भी हुआ है।

चारित्र्य का अनुविध वर्गीकरण—स्थानांगसूत्र में निर्णय आचरण की अपेक्षा से चारित्र्य का अनुविध वर्गीकरण किया गया है। उस घट चार प्रकार के होते हैं वैसे ही चारित्र्य भी चार प्रकार का होता है। घट के चार प्रकार हैं—१ भिन (पूटा हुआ), २ अजरित ३ परिस्त्रावी और ४ अपरिस्त्रावी। इसी प्रकार चारित्र्य भी चार प्रकार का होता है—१ फूटे हुए घटे के समान—अर्थात् जब साधक अगीकृत महाव्रतों की श्रद्धा भंग कर देता है तो उसका चारित्र्य फूटे घट का समान होता है। नतिर नष्टि से उसका मुख्य समाप्त हो जाता है। २ अजरित घट का समान—सौम्यचारित्र्य अजरित घट के समान होता है। जब कोई मुनि ऐसा अपराध करता है जिसके कारण उसकी दीक्षा-पर्याय का छेद किया जाता है तो ऐसे मुनि का चारित्र्य अजरित घट के समान होता है। ३ परिस्त्रावी—जिस चारित्र्य में कुछ क्षय होने है वह चारित्र्य परिस्त्रावी कहा जाता है। ४ अपरिस्त्रावी—निर्णय एवं निरतिचार चारित्र्य अपरिस्त्रावी कहा जाता है।

चारित्र्य का वैकविध वर्गीकरण—उत्सायसूत्र (१।१८) के अनुसार चारित्र्य पाँच प्रकार का है—१ सामायिक चारित्र्य २ छेदोत्सायनीय चारित्र्य ३ परिहारविगुडि चारित्र्य ४ सुममण्यरायचारित्र्य और ५ यथाभ्यात चारित्र्य।

१ सामायिक चारित्र्य—आमनाशा कर्माओं एवं राय-द्रव्य की वृत्तियों का निवृत्ति तथा उपभाव की प्राप्ति सामायिक चारित्र्य है। व्यावहारिक दृष्टि से हिमादि बाह्य

पापों से विरति भी सामायिक चारित्र्य है। सामायिक चारित्र्य दो प्रकार का है—
(अ) इत्वरकालिक—जो थोड़े समय के लिए ग्रहण किया जाता है और (ब) यावरकालिक—
जो सम्पूर्ण जीवन के लिए ग्रहण किया जाता है।

२ छेदोपस्थापनीयचारित्र्य—जिस चारित्र्य के आधार पर यमण जीवन में बरिष्ठता और कनिष्ठता का निर्धारण होता है वह छेदोपस्थापनीय चारित्र्य है। यह सदाचरण का बाह्य रूप है, इसमें आचार के प्रतिपान्ति नियमों का पालन करना होता है और नियम के प्रतिकूल आचरण पर दण्ड देने की व्यवस्था होती है।

३ परिहारविगुद्धिचारित्र्य—जिस आचरण के द्वारा कर्मों का अथवा दोषों का परिहार होकर निजरा के द्वारा विगुद्धि हो वह परिहारविगुद्धिचारित्र्य है।

४ सूक्ष्मसम्परायचारित्र्य—जिस अवस्था में कर्माय-वृत्तियाँ क्षीण होकर किञ्चित् रूप में ही अवशिष्ट रही हों, वह सूक्ष्म सम्परायचारित्र्य है।

५ यथाव्याप्तचारित्र्य—कर्माय आदि सभी प्रकार के दोषों से रहित निमल एवं विगुद्ध चारित्र्य यथाव्याप्तचारित्र्य है। यथाव्याप्तचारित्र्य निश्चयचारित्र्य है।

चारित्र्य का त्रिविध वर्गीकरण

वासनाओं के क्षय उपशम और क्षयोपशम के आधार पर चारित्र्य के तीन भेद हैं। १ क्षायिक, २ औपशमिक और ३ क्षायोपशमिक। क्षायिकचारित्र्य हमारे आत्म स्वभाव से प्रतिफलित होता है। उसका स्रोत हमारी आत्मा ही है, जब कि औपशमिक-चारित्र्य में यद्यपि आचरण सम्यक् होता है लेकिन आत्मस्वभाव से प्रतिफलित नहीं होता। वह कर्मों के उपशम से प्रकट होता है। आयुनिक मनाविनाश की भाषा में क्षायिकचारित्र्य में वासनाओं का निरसन हो जाता है, जब कि औपशमिकचारित्र्य में मात्र वासनाओं का दमन होता है। वासनाओं का दमन और वासनाओं के निरसन में जो अंतर है, वही अंतर औपशमिक और क्षायिकचारित्र्य में है। नतिक साधना का लक्ष्य वासनाओं का दमन नहीं, बरन उसका निरसन या पण्कार है। अतः चारित्र्य का क्षायिक प्रकार ही नतिक एवं आध्यात्मिक दृष्टि में महत्त्वपूर्ण सिद्ध होता है।

चारित्र्य के उपयुक्त सभी प्रकार आत्मशोधन की प्रक्रियाएँ हैं। जो प्रक्रिया जितनी अधिक मात्रा में आत्मा को राग द्वेष और मोह से निमल बनाती है, वासनाओं को आग में सप्त मानस की गीतल करती है और सकल्पा और विकल्पा के चञ्चल ज्ञानावात से बचा कर चित्त को धार्मिक एवं स्थिरता प्रदान करती है और समाजिक एवं वैयक्तिक जीवन में समत्व की स्थापना रखती है वह उतनी ही अधिक मात्रा में चारित्र्य के उज्ज्वलतम पक्ष को प्रस्तुत करती है।

बौद्ध-दर्शन और सम्यक्चारित्र्य

बौद्ध-दर्शन में सम्यक्चारित्र्य के स्थान पर शील शब्द का प्रयोग हुआ है। बौद्ध

परम्परा में निर्वाण की प्राप्ति के लिए गाल को आवश्यक माना गया है। गील और धृत या आचरण और गान दोनों ही भिन्नु-जीवन के लिए आवश्यक हैं। उसमें भी शील अधिक महत्त्वपूर्ण माना गया है। विगुडिभाग में कहा गया है कि यदि भिन्नु अल्प धृत भी होता है किन्तु शीलवान है तो शील है उसकी प्रशंसा का कारण है। उसके लिए धर्म अपने आप पूरा हो जाता है इसका विपरीत यदि भिन्नु बहुधृत भी है किन्तु दुःशील है तो दुःशीलता उसकी निन्दा का कारण है और उसके लिए धृत भी सुखदायक नहीं होता है।

शील का अर्थ—बोद्ध आचार्यों के अनुसार जिससे कुशल धर्मों का धारण होता है या जो कुशल धर्मों का आशय है वह गील है। सद्गुणों के धारण या शीलन के कारण ही उसे शील कहते हैं। कुछ आचार्यों की दृष्टि से गिराण शीलाप है अर्थात् जिस प्रकार शिर के कट जान पर अनुप्राय मर जाता है वैसे ही शील के भंग हो जाने पर सारा गुण हवी गरीर ही विनष्ट हो जाता है। इसलिए शील को शिराण कहा जाता है।^१

विगुडिभाग में गाल के चार रूप वर्णित हैं।^२—१ चतना गील २ चैतसिक शील ३ सवर गाल और ४ अनुत्तघन शील।

१ चेतना शील—जीव हिंसा आदि से विरत रहने वाले या व्रत प्रतिपत्ति (व्रता धार) पूरा करनेवाली चतना है चतना गील है। जीव हिंसा आदि छोड़नेवाले ध्यवित का कुशल-धर्मों के करने का विचार चतना गील है।

२ चेतसिक शील—जाव हिंसा आदि से विरत रहने वाले की विरति चेतसिक शील है जम वह लोभ रहित चित्त में बिहरता है।

३ सवर गील—सवर गील पाँच प्रकार का है—१ प्रतिमोक्षसवर, २ स्मृति सवर ३ गानसवर ४ क्षातिसवर और ५ वीथसवर।

४ अनुत्तघन गील—ग्रहण क्रिये हुए व्रत नियम आदि का उ-त्तघन न करना यह अनुत्तघन गील है।

शील के प्रकार

विगुडिभाग में गील का वर्गीकरण अनेक प्रकार से किया गया है। यहाँ उनमें से कुछ रूप प्रस्तुत हैं।

शील का द्विविध वर्गीकरण

१ चारिक-आरिज के अनुसार गील दो प्रकार का माना गया है। भगवान के द्वारा निर्दिष्ट यह करना चाहिए इस प्रकार विविध रूप में कहे गये गिराण-गाल या नियमा का

१ विगुडिभाग भाग १ पृ० ४९

२ वही, पृ० ९

३ वही पृ० ८

४ वही, पृ० १३ १४

पालन करना 'चारित्र्य-शील' है। इसके विपरीत 'यह नहीं करना चाहिए' इस प्रकार निषिद्ध कर्म न करना 'चारित्र्य-शील' है। चारित्र्य-शील विधेयात्मक है, चारित्र्य-शील निषेधात्मक है।

२ निश्चित और अनिश्चित के अनुसार शील दो प्रकार का है। निश्चित दो प्रकार के होते हैं—तृष्णा निश्चित और दृष्टि निश्चित। भव-संपत्त को चाहते हुए फलाकांक्षा से पाला गया शील तृष्णा निश्चित है। मात्र शील से ही विगुद्धि होती है इस प्रकार की दृष्टि से पाला गया शील दृष्टि निश्चित है। तृष्णा निश्चित और दृष्टि निश्चित दोनों प्रकार के शील निम्न कोटि के हैं। तृष्णा निश्चित और दृष्टि निश्चित से रहित शील अनिश्चित-शील है। यही अनिश्चित-शील निर्वाण मार्ग का साधक है।

३ कालिक आधार पर शील दो प्रकार का है। किसी निश्चित समय तक के लिए ग्रहण किया गया शील कालपर्यन्त-शील कहा जाता है जबकि जीवन-पर्यन्त के लिए ग्रहण किया गया शील आप्राणकोटिक शील कहा जाता है। जन परम्परा में इन्हें क्रमशः इत्थरकालिक और यावत्कथित कहा गया है।

४ संपत्त और अपत्त के आधार पर शील दो प्रकार का है। लाभ, यश, जाति अथवा शरीर के किसी अंग एवं जीवन की रक्षा के लिए जिम शील का उल्लंघन कर लिया जाता है वह संपत्तशील है। उदाहरणार्थ, किसी विधेय शील नियम का पालन करते हुए जाति-शरीर व किसी अंग अथवा जीवन की हानि की सम्भावना को देखकर उस शील का त्याग कर देना। इसके विपरीत जिस शील का उल्लंघन किसी भी स्थिति में नहीं किया जाता वह अपत्तशील है। तुलनात्मक दृष्टि से ये मतिकता के सापेक्ष और निरपेक्ष पक्ष हैं। जन परम्परा में इन्हें अपवाद और उत्सर्ग भाग कहा गया है।

५ लौकिक और अलौकिक के आधार पर शील दो प्रकार का है। जिस शील का पालन सामाजिक जीवन के लिए होता है और जो सांसारिक है, वह लौकिक शील है। जिम शील का पाठन निर्बोध विराग और विमुक्ति के लिए होता है और जो अनालस्य है वह लाकोत्तर शील है। जन-परम्परा में इन्हें क्रमशः व्यवहार-चरित्र और निश्चय-चारित्र्य कहा गया है।

शील का त्रिविध वर्गीकरण^१

शील का त्रिविध वर्गीकरण पाँच चित्रों में किया गया है—

१ हीन, मध्यम और प्रणीत के अनुसार शील तीन प्रकार का है। दूसरों की निन्हा की दृष्टि से अथवा उन्हें हीन बताने के लिए पाला गया शील हीन है। लौकिक शील या सामाजिक नियम मर्यादाओं का पालन मध्यम शील है और लोकोत्तर शील प्रणीत है। एक दूसरी अपक्षा से फलाकांक्षा से पाला गया शील हीन है। अपनी

मुक्ति के लिए पाला गया नील मध्यम है और सभी प्राणियों की मुक्ति के लिए पाला गया परामिता-नील प्रशस्त है ।

२ आत्माधिपत्य, लोकाधिपत्य और वर्माधिपत्य की दृष्टि से भी शील तीन प्रकार का है । आत्म-गौरव या आत्म-सम्मान के लिए पाला गया शील आत्माधिपत्य है । लोक-निंदा से बचने के लिए अथवा लोक में सम्मान अर्जित करने के लिए पाला गया शील लोकाधिपत्य है । धर्म के महत्त्व, धर्म के गौरव और धर्म के सम्मान के लिए पाला गया शील वर्माधिपत्य है ।

३ परामृष्ट, अपरामृष्ट और प्रतिप्रयत्नि के अनुसार शील तीन प्रकार का है । मिथ्यादृष्टि लोग का आचरण परामृष्ट शील है । मिथ्यादृष्टि लोग में भी जो कल्याण कर या शुभ कर्मों में लग हुए हैं उनका शील अपरामृष्ट है जब कि सम्यक्दृष्टि के द्वारा पाला गया नील प्रतिप्रयत्नि शील है ।

४ विगुह्य अगुह्य और धर्मतिक के अनुसार शील तीन प्रकार का है । आपत्ति या दोष से रहित शील विगुह्य शील है । आपत्ति या दोषयुक्त शील अविगुह्य शील है । दोष या उल्लंघन सम्बन्धी बातों के बारे में जो सन्देह में पड़ गया है उसका शील धर्मतिक शील है ।

५ शैक्ष्य, अशैक्ष्य और न-शैक्ष्य न-अशैक्ष्य के अनुसार शील तीन प्रकार का है । मिथ्या दृष्टि का शील न-शैक्ष्य न-अशैक्ष्य है । सम्यक्दृष्टि का शील शैक्ष्य है और अहृत का शील अशैक्ष्य है ।

विगुह्यमग्न म शील का चतुर्विध और पञ्चविध वर्गीकरण भी जनक रूप में वर्णित है । लेकिन विस्तार भय एवं पुनरावृत्ति के कारण यहाँ उनका उल्लेख करना आवश्यक नहीं है ।

शील का प्रत्युपस्थान—काया की पवित्रता, वाणी की पवित्रता और मन की पवित्रता ये तीन प्रकार की पवित्रताएँ शील के जानने का आकार (प्रत्युपस्थान) हैं अर्थात् कोई व्यक्ति शीलवान् है या दुःशील है यह उसके मन, बचन और कर्म की पवित्रता के आधार पर ही जाना जाता है ।

शील का पर्यवसान—जिन आचारों पर शील टहरता है उन्हें शील का पर्यवसान कहा जाता है । लज्जा और सकाच इसके पर्यवसान हैं । लज्जा और सकाच के होन पर ही शील उत्पन्न होता है और स्थिर रहता है । उनमें न होन पर न तो उत्पन्न होता और न स्थिर रहता है ।

शील के गुण—शील के पाँच गुण हैं—१ शीलवान् व्यक्ति अप्रमानी होता है और अप्रमानी होने से वह विपुल धन-सम्पत्ति प्राप्त करता है । २ शील के फलस्वरूप व्यक्ति की स्वाति या प्रतिष्ठा बढ़ती है । ३ सचरित्र व्यक्ति को वही भी भय और मत्कोष

नही होता । ४ शीलवान सदैव ही अप्रमत्त चेतनावाला होता है और इसलिए उसके जीवन का अन्त भी जाग्रत चेतना की अवस्था में होता है । ५ शील के पालन से सुगति या स्वर्ग की प्राप्ति है ।

अष्टांग साधनापथ और शील—बुद्ध के अष्टांग साधनापथ में सम्यक् वाचा, सम्यक् कर्मात्त और सम्यक् आजीव ये तीन शील-स्वध हैं । यद्यपि मज्झिम निकाय और अभिघमरोश व्याख्या के अनुसार शील-स्वध में उपयुक्त चाना अंग का ही समावेश किया गया है लेकिन यदि हम शील को न केवल दैहिक चरन मानसिक भी मानते हैं तो हमें समाधि-स्वध में से सम्यक-यायाम को और प्रज्ञा-स्वध में से सम्यक् सकल्प को ही शील-स्वध में समाहित करना पड़गा । क्योंकि सकल्प आचरण का अतिसिक् आधार है और यायाम उसका वृद्धि का प्रयत्न । अतः उन्हें शील स्वध में ही लेना चाहिए ।

यदि हम शील-स्वध के तीन अंग तथा समाधि-स्वध के सम्यक् व्यायाम और प्रज्ञा-स्वध के सम्यक् सकल्प को लेकर बौद्ध-दर्शन में शील के स्वरूप का समझने का प्रयत्न करें तो उसका चित्र इस प्रकार में होगा—

सम्यक् वाचा	१ मूपावाच विरमण
	२ पिण्डवचन विरमण
	३ पुण्यवचन विरमण
	४ व्यसतलाप विरमण
सम्यक् कर्मात्त	१ अदत्ताग्न विरमण
	२ प्राणातिपात विरमण
	३ कामेपुमिष्याचार विरमण
	४ अन्नहास्य विरमण
सम्यक् आजीव	(अ) शिष्ट नियमों के अनुसार भिक्षा प्राप्त करना
	(ब) गृहस्थ नियमों के अनुसार आजीविका अर्जित करना
सम्यक् व्यायाम	१ अनुत्पन्न अकुशल के उत्पन्न नही हान देने के लिए प्रयत्न
	२ उत्पन्न अकुशल के ग्रहण के लिए प्रयत्न
	३ अनुत्पन्न कुशल के उत्पादन के लिए प्रयत्न
	४ उत्पन्न कुशल के वपुत्य के लिए प्रयत्न
सम्यक् सकल्प	१ नैवम्य सकल्प
	२ अव्यापाद सकल्प
	३ अविहिंसा सकल्प

यदि तुलनात्मक दृष्टि से बौद्ध-दर्शन के शील के स्वरूप पर विचार करें तो ऐसा

प्रतीत होता है कि वह जन-दर्शन की मायताओं के निकट ही है। यद्यपि दोनों परम्पराओं में नाम और वर्गीकरण की पद्धतियाँ का अंतर है लेकिन दोनों का आन्तरिक स्वरूप समान ही है। सम्यक आचरण के लिए जो अपेक्षाएँ बौद्ध जीवन-पद्धति में की गयी हैं वही अपेक्षाएँ जन आचार दर्शन में भी स्वीकृत रहा है। सम्यक याच्य सम्म्व कर्मात् और सम्म्व आजीव के रूप में प्रतिपान्ति य विचार जन दर्शन में भी उपलब्ध है। अतः यह स्पष्ट हो जाता है कि दोनों परम्पराएँ एक दूसरे के काफी निकट रही हैं।

वैदिक परम्परा में शील या सदाचार

सम्यक चारित्र की हिन्दू धर्मसूत्रों में शील सामयाचारिक सदाचार या गिष्टाचार कहा गया है। गीता की निष्काम कर्म और सेवा की अवधारणाओं को भी सम्यकचारित्र का पर्यायवाची माना जा सकता है। गीता जिस निष्काम कर्मयोग का प्रतिपान्ति करती है वस्तुतः वह मात्र मत्तव्य बुद्धि से एक कर्त्ताभाव का अभिमान त्याग कर किया गया ऐसा कर्म है जिसमें फलाकांक्षा नहीं होती। क्योंकि इस प्रकार का कर्म (आचरण) कर्म-बन्धन कारक नहीं होता है अतः इसे अकर्म भी कहा है। उस आचरण का जो बन्धन होता है वह बंधन मुक्ति का हुनु होता है। जन परम्परा में सम्यकचारित्र और गीता में निष्काम कर्म या अकर्म कहा गया है। गीता के अनुसार निष्काम कर्म या कर्मयोग के अन्तर्गत दैवीय गुणों अथवा अहिंसा आज्ञा स्वाध्याय दान सत्य निर्लोभता शौच श्रान्ति मद्गुणा का सम्पान्ति स्वयम् अर्थात् अपने बण और आधम के फलव्यों का त्याग और लोकसंग्रह (लोक-कल्याणकारी कार्यों का सम्पादन) आता है। इसके अतिरिक्त भगवद्भक्ति एक अतिमि सेवा भी उसकी चारित्रिक साधना का एक अंग है।

शील—मनुस्मृति में शील साधुजना का आचरण (सदाचरण) और मन की प्रसन्नता (इच्छा आकांक्षा आदि मानसिक विक्षोभा से रहित मन की प्रगाठ अवस्था) का धम का मूत्र बताया गया है।^१ बल्कि आचार्य गोविन्दराज ने शील की व्याख्या रागद्वेष के परित्याग के रूप में की है (‘शील रागद्वेषपरित्याग इत्याह’)^२। हारीत के अनुसार ब्रह्मण्यता दक्षिणतभक्तिता मीम्यता अपरोपतापिता अनमूयता मृदुता अपा रण्य मीत्रता प्रियवांतिता कृतज्ञता शरण्यता वाक्य्य और प्रगाठता—य तरह प्रकार का गुण समूह शील है।^३

सामयाचारिक—आपस्तम्ब धर्मसूत्र के भाष्य में सामयाचारिक श्रान्ति की व्याख्या निम्न प्रकार की गई है—आध्यात्मिक व्यवस्था को समर्थ (धर्मसमर्थ) कहने से वह

१ मनुस्मृति २।५
२ (अ) मनुस्मृति टीका २।६ (ब) हिन्दू धर्मकोश, पृ० ६३१
३ वही

तीन प्रकार का होता है—विधि प्रतिषेध और नियम । आचारों का मूल 'समय' (सिद्धांत) में होता है । 'समय' से उत्पन्न होने के कारण वे सामयाचारिक कहलाते हैं ।^१ अभ्युदय और निश्रेयस के हेतु अपूर्व नामक आत्मा के गुण को धर्म कहते ॥^२ वैदिक परम्परा का यह सामयाचारिक शब्द जैन परम्परा के समाचारी (समयाचारी) और सामयिक के अर्थ निकट है । आचाराम में 'समय' शब्द समता के अर्थ में और सूत्र कृतांग में 'सिद्धांत' के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है । जैन परम्परा में समता से युक्त आचार को 'सामयिक' और सिद्धांत (शास्त्र) से निसृत आचार नियमों को 'समाचारी' कहा गया है । गीता भी शास्त्रविधान के अनुसार आचरण का निर्देश कर सामयाचारिक या समाचारी के पालन की धारणा का पुष्ट करती है ।

शिष्टाचार—शिष्ट आचार शिष्टाचार कहा जाता है । शिष्ट शब्द को व्याख्या करते हुए ऋषिष्ठायम सूत्र में कहा है कि 'जो स्वाध्याय कर्मनाओं से रहित है वह शिष्ट है (शिष्ट पुनरकामात्मा)^३ इस आधार पर शिष्टाचार का अर्थ होगा—निष्काम भाव से किया जाने वाला आचार शिष्टाचार है अथवा निस्वार्थ-यशस्विता का आचरण शिष्टाचार है । ऐसा आचार धर्म का कारणभूत होने से प्रमाणभूत माना गया है । इस प्रकार यहाँ शिष्टाचार का अर्थ, सामान्यतया शिष्टाचार से हम जो अर्थ ग्रहण करते हैं उससे भिन्न है । शिष्टाचार निस्वार्थ या निष्काम कर्म है । निष्काम कर्म या सेवा की अवधारणा गीता में स्वीकृत है ही और उन्हीं जैन तथा बौद्ध परम्पराओं ने भी पूरी तरह मान्य किया है ।

सदाचार—मनु के अनुसार ब्रह्मावत में निवास करने वाले चारों वर्णों का जो परम्परागत आचार है वह सदाचार है ।^४ सदाचार में तीन भेद हैं—१—देशाचार २—जात्याचार और ३—कुलाचार । विभिन्न प्रदेशों में परम्परागत रूप से चले आते आचार नियम 'देशाचार' कहे जाते हैं । प्रत्येक देश में विभिन्न जातियों के भी अपने अपने विशिष्ट आचार नियम होते हैं ये जात्याचार कहे जाते हैं । प्रत्येक जाति के विभिन्न कुलों में भी आचारगत भिन्नताएँ होती हैं—प्रत्येक कुल की अपनी आचार-परम्पराएँ होती हैं जिन्हें 'कुलाचार' कहा जाता है । देशाचार, कुलाचार और जात्याचार श्रुति और स्मृतियों से प्रतिपादित आचार नियमों के अतिरिक्त होते हैं । सामान्यतया हिन्दू धर्म शास्त्रकारों ने इनके पालन की अनुज्ञा की है । यही नहीं कुछ स्मृतिकारों के द्वारा तो ऐसे आचार नियम श्रुति स्मृति आदि के विरुद्ध होने पर पालनीय कहे गये हैं । बहस्पति का तो कहना है—बहुजन और चिरकालमानित देश, जाति और कुल के आचार (श्रुति विरुद्ध होने पर भी) पालनीय हैं, अथवा प्रजा में शीघ्र उत्पन्न होता है और राज्य की शक्ति और वीर्य क्षीण हो जाता है ।^५ मानवत्व

१ आपस्तम्ब धर्मसूत्र भाष्य (हरल्ल) १।१।१-३

२ ऋषिष्ठायमसूत्र १।६

३ मनुस्मृति २।१७-१८

४ हिन्दू-धर्मकोश, पृ० ६२५

ने आचार के अतःगत निम्नलिखित विषय सम्मिलित किये हैं — १ सस्कार, २ वदपाठी ब्रह्मचारियों के चारित्रिक नियम, ३ विवाह (पति-पत्नी के कृतव्य), ४ चार वर्णों एवं वर्णशक्ती के कृतव्य ५ ब्राह्मण गृहपति के कृतव्य ६ विद्यार्थी जीवन का समाप्ति पर पालनीय नियम ७ भोजन के नियम, ८ धार्मिक पवित्रता ९ आदि १० गणपति पूजा ११ गृहगति के नियम १२ राजा के कृतव्य आदि ।

यद्यपि सनाचार के उपयुक्त विवचन से ऐसा लगता है कि सनाचार का सम्बन्ध नतिकता या साधनापरक आचार से न होकर लोक-व्यवहार (लोक कर्म्म) या वाह्याचार के विधि नियमों से अधिक है । जब कि जन-परम्परा के सम्मेलन चारित्रिक साधनात्मक एवं नैतिक जीवन से है । जनघम लोक-व्यवहार की उपेक्षा नहीं करता है फिर भी उसका अपनी मर्यादाएँ हैं —

(१) उसके अनुसार वही लोक-व्यवहार पालनाय है जिसके कारण सम्यक् दशन और सम्यक् चारित्र्य (गृहीत व्रत नियम आदि) में कोई दोष नहीं लगता है । अतः निर्दोष लोक व्यवहार ही पालनाय है सदोष नहीं ।

(२) दूसरे यदि कोई आचार (वाह्याचार) निर्दोष है किन्तु लोक-व्यवहार के विरुद्ध है तो उसका आचरण नहीं करना चाहिये (यद्यपि कुछ क्षणिक लोकविषय से समाचरत) किन्तु इनका विलाम सहा नहीं है अर्थात् सनाचर आचार लोकमाय होन पर भी आचरणीय नहीं है ।

उपसंहार

सामान्यतया जन बौद्ध और गीता के आचारदर्शन में सम्यक्चारित्र्य शील एवं सनाचार का तात्पर्य राग-द्वेष लुब्धा या आसक्ति का उच्छेद रहता है । प्राचीन साहित्य में इन्हें ग्रन्थि या हृष्यग्रन्थि कहा गया है । ग्रन्थि का अर्थ गाँठ होता है गाँठ बाँधने का काम करती है, यूँ कि ये तत्त्व व्यक्ति की संसार से बाँधते हैं और परमसत्ता से पृथक् रखते हैं इसीलिये इन्हें ग्रन्थि कहा गया है । इस गाँठ का तोलना ही साधना है चारित्र्य है या शील है । सच्चा निग्रह वही है जो इन ग्रन्थियों का मोचन कर देता है । आचार के समग्र विधि निषेध इसी के लिये हैं ।

वस्तुतः सम्यक्चारित्र्य या शील का अर्थ काम क्रोध लोभ छत्र-वपट आदि अंगुष्ठ प्रवृत्तियों से दूर रहना है । तीनों ही आचारदर्शन साधक को इनमें बन्धनों का निर्देश देते हैं । जनपरम्परा के अनुसार व्यक्ति जितना क्रोध मान माया (वपट) और लोभ की वृत्तियों का दमन एवं विलयन करेगा उतना ही वह साधना या सच्चरित्रता के क्षेत्र में आगे बढ़ेगा । गीता कहती है जब व्यक्ति काम, क्रोध, लोभ आदि आसुरी प्रवृत्तियों से ऊपर उठकर अहिंसा क्षमा आदि दैवी सद्गुणों का सम्पादन करेगा तो वह अपने को

परमात्मा के निकट पायेगा। 'सद्गुणों का सम्पादन और दुर्गुणों से बचाव' एक ऐसा तन्त्र है जहाँ न केवल सभी भारतीय अपितु अधिकांश पाश्चात्य आचारदर्शन भा सम स्वर हो उठते हैं। चाहे इनके विस्तार-क्षेत्र एवं प्राथमिकता के प्रश्न को लेकर उनमें मतभेद हो। उनमें विवाद इस बात पर नहीं है कि कौन सद्गुण है और कौन दुर्गुण है, अपितु विवाद इस बात पर है कि किस सद्गुण का किस सीमा तक पालन किया जावे और तो सद्गुणों के पालन में विरोध उपस्थित होने पर किसे प्राथमिकता दी जावे। उदाहरणार्थ 'अहिंसा सद्गुण है' यह सभी मानते हैं किन्तु अहिंसा का पालन किस सीमा तक किया जावे इस प्रश्न पर मतभेद रहते हैं। इसी प्रकार न्याय्य (जस्टिस) और दयालुता दोनों को सभी ने सद्गुणों के रूप में स्वीकार किया गया है किन्तु जब न्याय्य और दयालुता में विरोध हो अर्थात् दोनों का एक साथ सम्पादन सम्भव न हो तो किसे प्रधानता दी जावे, इस प्रश्न पर मतभेद हो सकता है। फिर भी सद्गुणों का यथान्वित सम्पादन किया जावे इसे सभी स्वीकार करते हैं।

वस्तुतः सम्यक्चारित्र्य या शील, मन, बचन और कर्म के माध्यम से व्यक्ति और सामाजिक जीवन में समरस की स्थापना का प्रयास है, वह व्यक्ति के जीवन के विभिन्न पक्षों में एक साथ संतुलन स्थापित कर उसने आंतरिक संघर्ष को समाप्त करने की गंगा में उठाया गया काम है। इतना ही नहीं, वह व्यक्ति के सामाजिक पक्ष का भी संस्थापक है। व्यक्ति और समाज के मध्य तथा समाज और समाज के मध्य होने वाले संघर्षों की सम्भावनाओं के अवसरों को कम कर सामाजिक समरस की स्थापना भी सम्यक्चारित्र्य का लक्ष्य है।

इसी लक्ष्यों को ध्यान में रखते हुए जैन, बौद्ध और वैदिक परम्पराओं में गृहस्थ और श्रमण के आचारविषयक अनेक सामान्य और विनिष्ट नियमों या विधियों का प्रतिपादन किया गया है।



सामान्य रूप में जन आगमा में साधना का त्रिविध माग प्रतिपादित है लेकिन प्राचीन आगमों में एव चतुर्विध मार्ग का भी वर्णन मिलता है। उत्तराध्यायन और द्वापर पाण्डु में चतुर्विध माग का वर्णन है।^१ साधना का चौथा अंग सम्यक् तप कहा गया ॥। जैसे गीता में ज्ञानयोग कर्मयोग भक्तियोग के साथ साथ ध्यानयोग का भी निरूपण है, वैसे ही जनपरम्परा में सम्यग्ज्ञान सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्य के साथ साथ सम्यक् तप का भी उल्लेख है। परवर्ती परम्पराओं में ध्यानयोग का अन्तर्भाव कर्मयोग में और सम्यक् तप का अन्तर्भाव सम्यक्चारित्र्य में हो गया। लेकिन प्राचीन युग में जनपरम्परा में सम्यक् तप का, बौद्ध परम्परा में समाधि मार्ग का तथा शान्ता में ध्यानयोग का स्वतंत्र स्थान रहा है। अतः तुलनात्मक अध्ययन की दृष्टि से यहाँ सम्यक् तप का विवेचन स्वतंत्र रूप में किया जा रहा है।

साधारणतः यह मान लिया जाता है कि जन परम्परा में ध्यानमाग या समाधिमाग का विधान नहीं है लेकिन यह गहरा भ्रम है। जिस प्रकार योग परम्परा में अष्टांगयोग का विधान है उसी प्रकार जन परम्परा में इस योगमाग का विधान अष्टांग रूप में हुआ है। इसे ही सम्यक् तप का माग कहा जाता है। जन परम्परा के सम्यक् तप की शीता के ध्यानयोग तथा बौद्ध परम्परा के समाधिमाग से बहुत कुछ समानता है जिस पर हम अगले पृष्ठा में विचार करेंगे।

नैतिक जीवन एवं तप—तपस्यामय जीवन एवं नैतिक जीवन परस्पर सापेक्ष हैं। त्याग या तपस्या के बिना नैतिक जीवन की कल्पना अप्रबुद्ध है। तप नैतिक जीवन का अंग है अन्तिम है। तप-रूप नैतिकता साक्षरणी है तप नैतिकता की आत्मा है। नैतिकता का विनाश प्राप्ति तपस्या की ठोस बुनियाद पर स्थित है।

नैतिक जीवन की सामान्य प्रणाली चाहे उसका विकास पूर्व में हुआ हो या पश्चिम में हमेशा तप से ओतप्रोत रही है। नैतिकता की सिद्धांतिक व्याख्या चाहे तप के अभाव में सम्भव हो लेकिन नैतिक जीवन तप के अभाव में सम्भव नहीं।

नैतिक व्याख्या का निम्नतम सिद्धांत भी जो व्यक्ति के सुखों की उपरान्त में ही नैतिक साधना की इतिवृत्ति मानता है तप शून्य नहीं हो सकता। यह सिद्धांत उस मनोवैज्ञानिक तथ्य को स्वीकार करके चलता है कि वैयक्तिक जीवन में भी इच्छाओं का संघर्ष चलता रहता है और बुद्धि उनमें से किसी एक को चुनती है जिसकी सन्तुष्टि

की जानी है और यह सन्तुष्टि ही सुख उपलब्धि का साधन बनती है। लेकिन विचार पूर्वक देखें तो यहाँ भी त्यागभावना भोज्य है, चाहे अपनी अल्पतम मात्रा में ही क्या न हो क्योंकि यहाँ भी बुद्धि की बात मानकर हमें सधनशील वासनाओं में एक समय के लिए एक का त्याग करना ही होता है। त्याग की भावना ही तप है। दूसरे तप का एक अर्थ होता है—प्रयत्न, प्रयाम, और इस अर्थ में भी वर्ण 'तप' है, क्योंकि वासना की पूर्ति भी बिना प्रयाम के सम्भव नहीं है। लेकिन यह सब तो तप का निम्नतम रूप है, यह उपादेय नहीं है। हमारा प्रयोजन तो यहाँ मात्र इतना दिखाना था कि कोई भी नतिक प्रणाली तप शून्य नहीं हो सकती।

जहाँ तक भारतीय नैतिक विचारधाराओं की, आचार दर्शनों की बात है उनमें से लगभग सभी का जन्म 'तपस्या' की गोद में हुआ। सभी उसीमें पले एवं विकसित हुए हैं। यहाँ तो घोर भौतिकतावादी अजित-केसवम्बलिन और नियतिवादी गोशालक भी तप-साधना में प्रवृत्त रहते हैं, फिर दूसरी विचार सरणियों में निहित तप के महत्त्व पर तो संका करने का प्रश्न ही नहीं उठता। हाँ विभिन्न विचार-सरणियों में तपस्या के लक्ष्य के सम्बन्ध में मत भिन्नता हो सकती है, तप के स्वरूप के सम्बन्ध में विचार भेद हो सकता है, लेकिन तपस्या के तथ्य से इनकार नहीं किया जा सकता।

तप साधना भारतीय नैतिक जीवन एवं सस्कृति का प्राण है। श्री भरतसिंह उपाध्याय का ध्यान में "भारतीय सस्कृति में जो कुछ भी शाश्वत है, जो कुछ भी उदात्त एवं महत्त्वपूर्ण है वह सब तपस्या से ही सम्भूत है। तपस्या ने ही हम राष्ट्र का बल या शक्ति उत्पन्न हुआ है। तपस्या भारतीय दर्शनशास्त्र की ही नहीं किन्तु उसके समस्त विभागों की प्रस्तावना है। प्रत्येक चिन्तनशील प्रणाली चाहे वह आध्यात्मिक हो या वैज्ञानिक, सभी तपस्या की भावना से अनुप्राणित हैं। उसके जन्म, विकास, स्थान, पुराण, धर्मशास्त्र आदि सभी विद्या के क्षेत्र जीवन की साधनारूप तपस्या के एक-निष्ठ उपासक हैं।"^१

भारतीय नैतिक जीवन या आचार-दर्शन में तप का महत्त्व को अधिक स्पष्ट करते हुए कालिदास लिखते हैं, "बुद्ध्यालीन भिक्षुओं की तपश्चर्या का परिणामस्वरूप ही अराजक व साम्राज्य का और योग्य (वाणीन) सस्कृति का विस्तार हो पाया। परराज्य की तपश्चर्या से हिंदू धर्म का संस्करण हुआ। महावीर की तपस्या ने अहिंसा धर्म का प्रचार हुआ। बंगाल के चतुर्थ महाप्रभु (जो) मुखबुद्धि के हेतु एक हर्ष भी नहीं रखते थे, उन्होंने से बंगाल की वैष्णव सस्कृति विकसित हुई।"^२

यह सब तो भूतकाल के तथ्य हैं लेकिन वर्तमान युग का जीवन्त तथ्य है गांधी

१ बौद्धदर्शन तथा अन्य भारतीय दर्शन, पृ० ७१-७२।

२ जीवनसाहित्य, द्वितीय भाग, पृ० १९७-१९८

और अन्य भारतीय नृजाति का तपोमय जीवन, जिसने जड़ितक क्रान्ति के आधार पर देश का स्वतन्त्रता प्रदान की। वस्तुतः तपोमय जीवन प्रणाली ही भारतीय नैतिकता का उज्ज्वलतम पक्ष है और उसका बिना भारतीय आचार-व्यसन को चाहे वह जन, बौद्ध या हिंदू आचार-व्यसन हा, समुचित रूप से समझा नहीं जा सकता। नीचे तप व महत्त्व, सद्यः प्रयोजन एवं स्वरूप के सम्बन्ध में विभिन्न भारतीय साधना पद्धतियों के दृष्टि कोणों को देखने एवं उनका समीक्षात्मक दृष्टि से मूल्यांकन करने का प्रयास किया गया है।

जन साधना-पद्धति में तप का स्थान—जन साधकों एवं विनोदकर महावीर का जीवन ही जन-साधना में तप के स्थान का निर्धारण करने के हेतु एक उदात्ततम साक्ष्य है। महावीर के साधनाकाल (साढ़े बारह वर्ष) में लगभग ग्यारह वर्ष तो निराहार गिने जा सकते हैं। महावीर का यह सारा साधना-काल स्वाध्याय आत्म-चिन्तन, ध्यान और कायोत्तम से भरा है। जिन आचार-व्यसन का शास्त्र अपने जागृत जीवन में तप का ऐसा उज्ज्वलतम उदाहरण प्रस्तुत करता है। उसकी साधना-पद्धति तप धूम्य किम हा सकती है? उस शास्त्र का तपोमय जीवन अतीत से वर्तमान तक जैन साधकों को तप-साधना की प्रेरणा देता रहा है। आज भी सैकड़ों जन साधक ऐसे मिलेंगे जो ८१० दिन ही नहीं बरन् एक और दो-दो माह तक नवेल उष्ण जल पर रहकर तप-साधना करते हैं। ऐसे अनक होंगे जिनके भोजन व निद्रा का योग वर्ष में दो-तीन माह है अर्थात् नहीं बढता। धर्म सारा समय उपवास आदि तपस्या में व्यतीत होता है।

जन-साधना समत्वयोग की साधना है और यही समत्वयोग आचरण का व्यावहारिक धर्म में अहिंसा बन जाता है और यही अहिंसा निषेधात्मक साधना क्षेत्र में समय बही जाती है और समय ही क्रियात्मक रूप में तप है। अहिंसा समय और तप अपनी गहन विवेचना में एक दूसरे का परावर्तक ही प्रतीत होते हैं। अभिप्रेरणा की दृष्टि से चाह तो हम इन्हें अलग रख सकते हैं और उसी अपेक्षा में अलग-अलग अर्थ भी ध्वनित कर सकते हैं। अहिंसा समय और तप मिश्रकर ही धर्म के समग्र स्वरूप को उपस्थित करते हैं। समय और तप अहिंसा की दो पाल हैं। जिनके बिना अहिंसा की गति एवं विकास अवच्छेद हो जाता है।

तप और समय से युक्त अहिंसा धर्म की मंगलमयता का उदघोष करते हुए जनाचार्य कहते हैं—धर्म मंगलमय है कौन सा धर्म? अहिंसा समय और तपमय धर्म ही सर्वोत्कृष्ट तथा मंगलमय है। जो इस धर्म के पालन में दत्तचित्त है उसे मनुष्य तो क्या देवता भी नमन करते हैं।^१

जन-साधना का लक्ष्य मार्ग या शुद्ध आत्मतत्त्व की उपलब्धि है और जो केवल तप

संन्या (अविपाक निर्वरा) से ही सम्भव है। जैन संन्यासों में तप का क्या स्थान है, इस तथ्य के साथी जैनागम ही नहीं हैं बरन् बौद्ध और हिन्दू आगमों में भी जैन-संन्या के तपोमय स्वरूप का वर्णन उपलब्ध होता है।^१

हिन्दू साधना-व्यवस्था में तप का स्थान—वैदिक ऋषिणा चाहें प्रारम्भिक काल में तप प्रदान (निवृत्तिपरक) न रही हो, लेकिन विवासचरण में थमण-परम्परा से प्रभावित हो, समर्पित हो, तपोमय साधना से युक्त हो गयी। वैदिक ऋषि तप की महत्ता का सबलतम गुणों में उद्घोषण करते हैं। वे कहते हैं, तपस्या स हा ऋत और सत्य उत्पन्न हुए,^२ तपस्या स ही ब्रह्म उत्पन्न हुए,^३ तपस्या स ही ब्रह्म खोजा जाता है^४ तपस्या से ही मृत्यु पर विजय पायी जाती है और ब्रह्मलोक प्राप्त किया जाता है।^५ तपस्या के द्वारा ही तपस्वा-जन् लोक-वल्याण का विचार करते हैं^६ और तपस्या से ही स्वर्ग में विजय प्राप्त का जाती है।^७ इतना ही नहीं, वे तो तप रूप साधन को साध्य के तुल्य मानते हुए कहते हैं—“तप ही ब्रह्म है।” जन माधना में भी तप का आत्म-गुण मानकर उसे साध्य और साधन दोनों रूप में स्वीकार किया गया है।^८

आचार्य मनु कहते हैं कि तपस्या स ऋषिगण अनाथ के चराचर प्राणियों को दैवत है^९ जो कुछ भी दुःख और दुस्तर हम सत्कार में हैं वह सब तपस्या स साध्य है। तपस्या की शक्ति दूरतन्त्रम है।^{१०} महापातकी और निम्न आचरण करनेवाले भी तपस्या स सत् होकर कित्तिपी मोनि से मुक्त हो जाते हैं।^{११}

तप की महत्ता के सम्बन्ध में और भी सैकड़ों साम्य हिन्दू आगम ग्रन्थों में प्रस्तुत किए जा सकते हैं। लेकिन विस्तारभय से केवल गोस्वामी तुलसीदास जी के शोचन प्रस्तुत करना पर्याप्त होगा—वे कहते हैं तप सुखप्रद सब दोष नशवा तथा बरत जाइ तप अस जिय जानी।^{१२}

बौद्ध साधना-व्यवस्था में तप का स्थान—यह स्पष्ट तथ्य है कि ‘तप’ शब्द आचार के तिम कठोर अर्थ में जैन और हिन्दू परम्परा में प्रयुक्त हुआ है वह बौद्ध साधना में उसकी मध्यममार्गी साधना के कारण उतने कठोर अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है। बौद्ध साधना में तप का अर्थ है—चित्त गुण्डि का मरत प्रयास। बौद्ध साधना तप की प्रयत्न

१ दण्डि—श्रीमद्भागवत, ५।२, भक्तिमनिवाय चूल दुःखत्रयस्य सुख

२ ऋग्वेद १०।१९०।१

३ मनुस्मृति, १।१२४३

४ मुण्डकोपनिषद्, १।१।८

५ अथर्ववेद, १।१।५।१९

६ बहो, १।५।४१

७ शतपथब्राह्मण, ३।४।४।२७

८ उत्तराध्यायन, २।८।११, तैत्तिरीय उपनिषद्, ३।२।३।४

९ मनुस्मृति, १।१२३७

१० बहो, १।१२३८

११ बहो, १।१२३९

या प्रयास के अर्थ में ही ग्रहण करती है और इसी अर्थ में बौद्ध साधना तप का महत्त्व स्वीकार करके चलती है। भगवान् बुद्ध महासंन्यासमुत्त में कहते हैं कि तप ब्रह्मचर्य आश्रमों का दण्ड और निर्वाण का साक्षात्कार में उत्तम मंगल है।^१ इसी प्रकार कासिमारदाजमुत्त में भी तपोगत कहते हैं मैं श्रद्धा का बोझ बोता हूँ उस पर तपश्चर्या की दृष्टि होती है—शरीर बाणी स समय रखता हूँ और आहार से निरमित रहकर सत्य द्वारा मैं (मन-दोषों की) मोटाई करता हूँ।^२ निट्ठिवज्जमुत्त में आस्ता कहते हैं ' किसी तप या व्रत के करने से किसी के कुशल घम बढ़ते हैं अकुशल घम घटते हैं तो उसे अवश्य करना चाहिए।'^३

बुद्ध स्वयं अपने को तपस्वी कहते हैं— ब्राह्मण यही कारण है कि जिससे मैं तपस्वी हूँ।

बुद्ध का जीवन तो कठिनतम तपस्याओं से भरा हुआ है। उनके अपने साधना-काल एवं पूर्वज-मों का इतिहास एवं वचन जो हमें बौद्धागमों में उपलब्ध होता है उनके तपोमय जीवन का साक्षी है। मज्झिमनिकाय महासंन्यासमुत्त में बुद्ध सारिपुत्त से अपनी कठिन तपश्चर्या का विस्तृत वचन करते हैं।^४ इतना ही नहीं, सुत्तनिपात में पवस्सामुत्त में बुद्ध विविसार (राजा श्रेणिक) से कहते हैं कि अब मैं तपश्चर्या के लिए जा रहा हूँ उस मार्ग में मेरा मन रमता है।^५

यद्यपि उपयुक्त तथ्य बुद्ध के जीवन की तप-साधना के महत्त्वपूर्ण साम्य हैं फिर भी यह सुनिश्चित है कि बुद्ध ने तपश्चर्या के द्वारा देह-ज्वाला की प्रक्रिया को निर्वाण प्राप्ति में उपयोगी नहीं माना। उसका अर्थ इतना ही है कि बुद्ध अज्ञानमूलक देह-ज्वाला की निर्वाण के लिए उपयोगी नहीं मानते थे ज्ञान-युक्त तप-साधना तो उन्हें भी मान्य थी। श्री भरतसिंह उपाध्याय के शब्दों में भगवान् बुद्ध की तपस्या में मात्र शारीरिक यत्नना का भाव बिलकुल नहीं था किन्तु वह सबका सुख-साध्य भी नहीं थी।^६ डॉ० राधाकृष्णन् का कथन है यद्यपि बुद्ध ने कठोर तपश्चर्या की आलोचना की फिर भी यह आश्चर्यजनक है कि बौद्ध श्रमणों का अनुशासन किसी भी ब्राह्मण धर्म में वर्णित अनुशासन (तपश्चर्या) से कम कठोर नहीं है। यद्यपि बुद्ध सद्धातिक दृष्टि से तपश्चर्या के अभाव में भी निर्वाण की उपलब्धि सम्भव मानते हैं तथापि व्यवहार में तप उनके अनुसार आवश्यक प्रतीत होता है।^७

१ सुत्तनिपात १६।१०

२ वही ४।२

३ अगुत्तरनिकाय, निट्ठिवज्जमुत्त

४ मज्झिमनिकाय-महासंन्यासमुत्त

५ सुत्तनिपात २७।२०

६ बौद्धदर्शन तथा अन्य भारतीय दर्शन पृ० ४

७ इण्डियन फिलासफी भाग १ पृ० ४३६

बुद्ध के परिनिर्वाण के उपरांत भी बौद्ध भिक्षुओं में धृतम (जंगल में रह कर विविध प्रकार की तपश्चर्या करनेवाले) भिक्षुओं का काफी महत्त्व था। विमुद्धिमग्ग एव मिलिंदग्गन में ऐसे धृतमों की प्रशंसा की गई है। दीपवश में कश्यप के विषय में लिखा है कि वे धृतवादियों के अगुआ थे। (धृतवानान् अगो सो वस्सपो जिन-सासने)। ये सब सम्यक बौद्ध-दर्शन एवं आचार में तप का महत्त्व बताने के लिए प्रयत्न हैं।

१. तप के स्वरूप का विकास—जन, बौद्ध और वैदिक परम्पराओं में हमने तप के महत्त्व को देखा। लेकिन तप के स्वरूप को लेकर इन परम्पराओं में सैद्धांतिक अंतर भी है। पौराणिक ग्रंथों तथा जन एवं बौद्ध आगमों में तपस्या के स्वरूप का क्रमिक ऐतिहासिक विकास उपलब्ध होता है। ५० सुवल्लभा तप के स्वरूप के ऐतिहासिक विकास के सम्बन्ध में लिखते हैं कि 'ऐसा पात होता है कि तप का स्वरूप स्थूल में से सूक्ष्म की ओर क्रमशः विकसित होता गया है—तपोमाग का विकास होता गया और उसके स्थूल-मूहम अनेक प्रकार साधकों ने अपनाया। तपोमाग अपने विकास में चार भागों में बाँटा जा सकता है—एक अवधूत साधना, २ तापस साधना, ३ तपस्वी साधना और ४ योग साधना। जिनमें प्रथम तप के सूक्ष्म प्रकार का उपयोग होता गया, तप का स्वरूप बाह्य से आन्तरिक बनता गया। साधना देह-दमन से विसृति के निरास की ओर बढ़ती गई।' जन-माधना तपस्वी एवं योग-साधना का समन्वित रूप में प्रतिनिधित्व करती है जबकि बौद्ध एवं गीता के आचार-दर्शन योग-साधना का प्रतिनिधित्व करते हैं। फिर भी वे सभी अपने विकास के मूल केन्द्र से पूर्ण अलग नहीं हैं। जन आगम आचारानुसूत का धृत अध्ययन बौद्ध ग्रंथ विमुद्धिमग्ग का धृतगनिहेस और हिंदू साधना की अवधूत गीता इन आचार-दर्शनों के किसी एक ही मूल केन्द्र की ओर इंगित करते हैं। जन-साधना का तपस्वी माग तापस माग का ही अहिंसक संस्करण है।^१ बौद्ध और जन विचारणा में जो विचार भेद है, उससे पीछे एक ऐतिहासिक कारण है। यदि मज्झिमनिकाय के बुद्ध के उस कथन को ऐतिहासिक मूल्य का समझा जाये तो यह प्रतीत होता है कि बुद्ध ने अपने प्रारम्भिक साधक जीवन में बड़े बड़े तप किये थे। ५० सुवल्लभा लिखते हैं कि उस निर्देश को देखते हुए ऐसा कहा जा सकता है कि अवधूत माग (तप का अत्यन्त स्थूल रूप) में जिस प्रकार के तपोमार्ग का आचरण किया जाता था बुद्ध ने वैसा ही उग्र तप किये थे। गौतम और महावीर तपस्वी तो थे ही, परन्तु उनकी तपश्चर्या में तो अवधूतों की ओर न तापसों की तपश्चर्या का अंश था। उन्होंने बुद्ध जैसे तप-व्रतों का आचरण नहीं किया।—बुद्ध तप की उत्कट कोटि पर पहुँचे थे परन्तु जब उसका परिणाम उनके लिए सन्तोषप्रद नहीं आया, तब

वे ध्यानमार्ग की ओर अभिमुख हुए और तप की निरवकाश मानने और मनवान लगे । साधना यह उनके उत्तर देह-मन की प्रतिक्रिया हो ।^१

गीता में भी तप के योगात्मक स्वरूप पर ही अधिक बल दिया गया है । गीता में तप की महिमा का बहुत बारीकी गई है^२ लेकिन गीताकार का द्रुपद देह-मन पर नहीं है बरन उसने तो ऐसे तप की निम्नस्तर का माना है ।^३ गीताकार ने 'तपस्विभ्याः प्रियोयोगी' कहकर इसी तप्य को और अधिक स्पष्ट कर दिया है । बौद्ध-परम्परा और गीता तप के योग पर पर ही अधिक बल देती है । जब कि जन-मर्दन में उत्तरे पूव रूप भी स्वीकृत रहे हैं । जन-मर्दन का विरोध तप के उस रूप से रहा है जो अहिंसक दृष्टिकोण के विपरीत जाता है । बुद्ध ने यद्यपि योगमार्ग पर अधिक बल दिया और ध्यान की पद्धति का बिकसित किया है तथापि तपस्या मार्ग का उन्होंने स्पष्ट विरोध भी नहीं किया । उनके भिक्षु-धुतग व्रत के रूप में इस तपस्या मार्ग का आचरण करते थे ।

ज्ञान-साधना में तप का प्रयोजन—तप यदि नैतिक जीवन की एक अनिवार्य प्रक्रिया है तो उसे किसी लक्ष्य के निमित्त होना चाहिए । अब यह निश्चय कर लेना भी आवश्यक है कि तप का उद्देश्य और प्रयोजन क्या है ?

जन-साधना का लक्ष्य शुद्ध आत्म-तत्त्व की उपलब्धि है । आत्मा का शुद्धिकरण है । लेकिन यह शुद्धिकरण क्या है ? जन-मर्दन यह मानता है कि प्राणा वायु वायु वायु एवं मासिक क्रियाओं का माध्यम से कर्म वगणाओं के पुद्गलों (Karmic Matter) को अपनी ओर आकर्षित करता है और ये आकर्षित कर्म वगणाओं के पुद्गल राग-द्वेष या कपाय वृत्ति के कारण आत्मतत्त्व से एकीभूत हो उसकी शुद्ध सत्ता शक्ति एवं ज्ञान प्रज्वलित कर देते हैं । यह अज्ञान एवं अज्ञान तत्त्व का संयोग ही विवृति है ।

अतः शुद्ध आत्म-तत्त्व की उपलब्धि के लिये आत्मा की स्वभाव को आवर्तित करने वाले कर्म पुद्गलों का विलगाव आवश्यक है । पुनर् करने की इस क्रिया को निजरा कहा है जो दो रूपों में सम्पन्न होती है । जब कम पुद्गल अपनी निश्चित अवधि के पश्चात् अपना फल देकर स्वतः अलग हो जाते हैं वह सविपाक निजरा है । लेकिन यह नैतिक साधना का भाग नहीं है । नैतिक साधना तो सप्रयास है । प्रयासपूर्वक कम-पुद्गलों को आत्मा से अलग करने की क्रिया को अविपाक निजरा कहा है ॥ और तप ही यह प्रक्रिया है जिसके द्वारा अविपाक निजरा होती है ।

इस प्रकार तप का प्रयोजन है प्रयासपूर्वक कम-पुद्गलों को आत्मा से अलग कर आत्मा की स्वभाव को प्रकट करना ॥ और यही शुद्ध आत्म-तत्त्व की उपलब्धि है । यही

१ समदर्शी हरिमठ पृ० ६७ ६८

२ गीता १८।५

३ वही, १७।६ १९

४ वही ६।४६

आत्मा का विगुदिकरण है, यही तप-साधना का लक्ष्य है । उत्तराध्ययनग्रन्थ में भगवान् महावीर तप के विषय में कहते हैं कि तप आत्मा के परिसोधन की प्रक्रिया है ।^१ आवृद्ध कर्मों के क्षय करने की पद्धति है ।^२ तप के द्वारा ही महर्षिगण पूर्व पापकर्मों को नष्ट करते हैं ।^३ तप का भाग राग द्वेष-जय पाप-कर्मों के बधन को क्षीण करने का भाग है, जिसे मन द्वारा सुते ।^४

इस तरह जन-साधना में तप का उद्देश्य या प्रयोजन आत्म-परिसोधन पूर्वग्रह कर्म पुद्गलों का आम-तत्त्व से पृथक् करण और गुद्ध आत्म-तत्त्व की उपलब्धि ही मिष्ट होता है ।

वदिक साधना में तप का प्रयोजन—वदिक साधना, मुख्यतः औपनिषदिक साधना का लक्ष्य आत्मन् या ब्रह्मन् की उपलब्धि रहा है । औपनिषदिक विचारधारा स्पष्ट उद्घोषणा करती है तप से ब्रह्मा लोका जाता है,^५ तपस्या से ही ब्रह्म को जानो ।^६ इतना ही नहीं औपनिषदिक विचारधारा में भी जैन विचार के समान तप का गुद्ध आत्म तत्त्व की उपलब्धि का साधन माना गया है । मुण्डकोपनिषद् के तीसरे मुण्डक में कहा है यह आत्मा (जो ज्यातिमय और शुद्ध है) तपस्या और सत्य के द्वारा ही पाया जाता है ।^७

औपनिषदिक परम्परा एक अन्य अर्थ में भी जैन परम्परा से साम्य रखने हुए कहती है कि तप के द्वारा कर्म रज दूर कर मोक्ष प्राप्त किया जाता है । मुण्डकोपनिषद् के द्वितीय मुण्डक का ११ वाँ श्लोक इस सन्देश में विशेष रूप से द्रष्टव्य है । कहा है— जा शान्त निद्रान्मन मनो रह कर शिवाचर्या करने हुए तप और श्रद्धा का सेवन करत है, वे विरज हो (कर्म रज को दूर कर) सून्य द्वार (ऊर्ध्व मार्गों) से वहाँ पहुँच जाते हैं जहाँ यह पुरुष (आत्मा) अमृत्य एवं अव्यय आत्मा के रूप में निवास करता है ।^८

वदिक परम्परा में जहाँ तप आध्यात्मिक गुद्धि अथवा आत्म-गुद्धि का साधन है वहीं उमक द्वारा होने वाली शरीर और इन्द्रिया की गुद्धि के महत्त्व का भी अंकन किया गया है । उसका आध्यात्मिक जीवन के साथ ही मास भौतिक जीवन से भी सम्बन्ध जोड़ा गया है और जीवन के सामान्य व्यवहार के क्षेत्र में तप का क्या प्रयोजन है, यह स्पष्ट दर्शाया गया है । महर्षि पतञ्जलि कहते हैं तप से अगुद्धि का क्षय होना से शरीर और इन्द्रिया की शुद्धि (सिद्धि) होती है ।

बौद्ध साधना में तप का प्रयोजन—बौद्ध साधना में तप का प्रयोजन पापकारक

१ उत्तराध्ययन, २८।३५

२ वही २९।२०

३ वही २८।३६, ३०।६

४ वही, ३०।१

५ मुण्डकोपनिषद् १।१।८

६ तत्तिरीय उपनिषद् ३।२।३।४

७ मुण्डकोपनिषद् १।३।५

८ वही, २।११

९ योगसूत्र, साधनपाद ४३

अकुशल धर्मों को तपा डालना है। इस सन्दर्भ में बुद्ध और निर्ग्रन्थ उपासक सिंह सना पति का सम्मान धर्मोपेत प्रकाश डालता है। बुद्ध कहते हैं 'हे सिंह एक पर्याय ऐसा है जिससे सत्यवादा मनुष्य मुझे तपस्वी कह सकें।' वह पर्याय कौनसा है? हे सिंह, मैं कहता हूँ कि पापकारक अकुशल धर्मों को तपा डाल जाय। जिसके पापकारक अकुशल धर्म गन्त गये नष्ट हो गये, फिर उत्पन्न नहीं होते उसे मैं तपस्वी कहता हूँ।^४ इस प्रकार बौद्ध साधना में भी जन-साधना के समान आत्मा की अकुशल चित्तवृत्तियों का पाप वामनाश के क्षीण करने के लिए तप स्वीकृत रहा है।

जैन साधना में तप का वर्गीकरण

जैन आचार-ग्रन्थाली में तप के बाह्य (शारीरिक) और आभ्यन्तर (मानसिक) ऐसे दो भेद हैं।^५ इन दोनों का भाँ छह-छह भेद हैं।

- (१) बाह्य तप—१ अनशन २ ऊनीदरी ३ भिन्नाचर्या ४ रस-परित्याग ५ वायक्केण और ६ सलीनता।
(२) आभ्यन्तर तप—१ प्रायश्चित्त २ विनय ३ वयावृत्त, ४ स्वाध्याय ५ ध्यान और ६ व्युत्सग।

शारीरिक या बाह्य तप के भेद^६

१ अनशन—आहार के त्याग को अनशन कहते हैं। यह दो प्रकार का है—एक निश्चित समयमात्र के लिए किया हुआ आहार-त्याग जो एक दिन से लगा कर छह मास तक का होता है। दूसरा जीवन-पथ के लिए किया हुआ आहार-त्याग। जीवन-पथ के लिए आहार-त्याग का अनिवार्य गत यह है कि उस अवधि में मृत्यु का आकाश नहीं होना चाहिए। आचार्य पूज्यपाद के अनुसार आहार त्याग का उद्देश्य आत्म-मयम आसक्ति में कमी करना ध्यान, ज्ञानाजन और कर्मों की निजरा है न कि सासारिक उद्देश्यों का पूर्ति।^७ अनशन में मात्र देह-रुण्ड नहीं है बरन आध्यात्मिक गुणों का उपलब्धि का उद्देश्य निहित है। स्थानाग सूत्र में आहार ग्रहण करने के और आहार त्याग के छह छह कारण बताये गये हैं। उसमें भूख की पीड़ा की निवृत्ति मेवा ईर्ष्याय सयमनिर्वाहाय धमणि-ताप और प्राणरक्षाय ही आहार ग्रहण करने की अनुमति है।

(२) ऊनीदरी (अवमोक्ष्य)—इस तप में आहार विषयक कुछ स्थितियों का पूर्ण निश्चित का जाती है। इसके चार प्रकार हैं—१ आहार का मात्रा से कुछ कम खाना यह द्रव्य ऊनीदरा तप है। २ भिन्ना के लिए आहार के लिए कोई स्थान निश्चित कर वहाँ से मिली भिन्ना लेना यह क्षणऊनीदरा तप है। ३ किसी निश्चित समय पर

४ बुद्धलीलासारसंग्रह पृ २८०-२८१

१ उत्तराध्यायन ३.०।७

२ बहो २.०।८-२८

३ सर्वाधिनिधि, ९।१९

आहार लेना यह काल-ऊनोदरी तप है । ४ मित्रा प्राप्ति के लिए या आहार के लिए किसी गत (अभिग्रह) का निश्चय कर लेना, यह भाव ऊनोदरीतप है । सशेष में ऊनादरी तप वह है जिसमें किसी विशेष समय एवं स्थान पर, विशेष प्रकार से उपलब्ध आहार को अपनी आहार की मात्रा से कम मात्रा में ग्रहण किया जाता है । मूलाचार के अनुसार ऊनोदरी तप की आवश्यकता निद्रा एवं इन्द्रियों के समय के लिए तथा तप एवं पट आवश्यकों के पालन के लिए है ।^१

१ रस-परित्याग—भोजन में दूध, दही, घृत, तैल, मिष्ठान्न आदि सबका या उनमें से किसी एक का ग्रहण न करना रस-परित्याग तप है । रस-परित्याग स्वाद-जय है । नैतिक जीवन की साधना के लिए स्वाद जय आवश्यक है । महात्मा गांधी ने ग्यारह शर्तों का विधान किया, उसमें अस्वाद भी एक शर्त है । रस-परित्याग का तात्पर्य यह है कि माषक स्वाद के लिए नहीं, बल्कि शरीर निर्वाह अथवा साधना के लिए आहार करता है ।

८ भिक्षाचर्या—भिक्षा विषयक विभिन्न विधि नियमों का पालन करते हुए भिक्षाघ्न पर जीवन यापन करना भिक्षाचर्या तप है । इसे वृत्तिपरिसंन्यास भी कहा गया है । इसका बहुत कुछ सम्बन्ध भिक्षुक जीवन से है । भिक्षा के सम्बन्ध में पूछ निश्चय कर लेना और तदनुकूल ही भिक्षा ग्रहण करना वृत्तिपरिसंन्यास है । इसे अभिग्रह तप भी कहा गया है ।

५ कायक्लेश—धीरासन, गोदुहामन आदि विभिन्न आसन करना शीत या उष्णता सहन करने का अभ्यास करना कायक्लेश तप है । कायक्लेश तप चार प्रकार का है—१ आसन, २ आतापना—सूय की रश्मियों का ताप लेना, शीत को सहन करना एवं अस्पृश्यता अथवा निवृत्ति रहना । ३ विमूषा का त्याग, ४ परिक्रम—शरीर की साज सज्जा का त्याग ।

६ सलीनता—सलीनता चार प्रकार की है—१ इन्द्रिय सलीनता—इन्द्रियों के विषया से वचना, २ कषाय सलीनता क्रोध, मान माया और लोभ से वचना, ३ योग सलीनता—मन, वाणी और शरीर की प्रवृत्तियाँ से वचना ४ विविक्त दयनासन—एकांत स्थान पर सोता-बैठना । सामान्य रूप से यह माना गया है कि कषाय एवं राग द्वेष व बाह्य निमित्तों से वचने के लिये साधक को दयनासन, शून्यगार और वन के एकांत स्थानों में रहना चाहिए ।

आम्यतर तप के भेद^२

आम्यतर तप को सामान्य जनता तप के रूप में नहीं जानती है, फिर भी उसमें

तप का एक महत्त्वपूर्ण और उच्च पक्ष निहित है। बाह्य तप स्थूल है, जबकि अन्तरंग तप सूक्ष्म है। आभ्यन्तर तप के भी छह भेद हैं।

१ प्रायश्चित्त—अपने गुम आचरण के प्रति ग्लानि प्रकट करना उसका परचात्ताप करना आलोचना करना उसे वरिष्ठ गुरुान के समक्ष प्रकट कर उसके लिए योग्य दण्ड की याचना कर, उनसे द्वारा दिये गये दण्ड को स्वीकार करना प्रायश्चित्त तप है। प्रायश्चित्त के अभाव में सदाचरण सम्भव नहीं है क्योंकि गलती या दोष होना सामान्य मानव प्रकृति है। त्रेनिन यदि उसका निराकरण नहीं किया जाता तो उस गलती का सुधार सम्भव नहीं। प्रायश्चित्त दस प्रकार का है—

- १ आलोचना—गलती या असदाचरण के लिए परचात्ताप करना।
- २ प्रतिक्रमण—चारित्रिक पथ में पुन लौट जाना। अपनी गलती को सुधार लेना।
- ३ तदुभय—आलोचना और प्रतिक्रमण दोनों को स्वीकार करना।
- ४ विषय—गलती या असदाचरण को असदाचरण के रूप में जान लेना।
- ५ कायोत्सग—प्रायश्चित्त स्वरूप कायोत्सग करना अथवा असदाचरण का परि त्याग करना।
- ६ तपस्या—अपराध या गलती के होने पर आरमभुक्ति के निमित्त उपवास आदि तप स्वीकार करना।
- ७ छे—भुजि-जीवन में दोषापमार्ग का बन्ध कर देना छे है अर्थात् अपराधी भिक्षु की श्रमण जीवन की बरीयता को बन्ध करना।
- ८ मूल—पूज के श्रमण जीवन या दीक्षा पर्याय को समाप्त कर पुन शीना देना अथवा पुन नये गिरे से श्रमण जीवन का प्रारम्भ करना।
- ९ परिहार—अपराधी श्रमण को श्रमण संस्था से बहिष्कृत करना।
- १० धद्धान—मिथ्या दृष्टिकोण के उत्पन्न हो जाने पर उसका परित्याग कर सम्प्रद दर्शन को पुन प्राप्त करना।

२ विनय—प्रायश्चित्त बिना विनय का सम्भव नहीं है। विनयशील ही आ भुक्ति के लिए प्रायश्चित्त ग्रहण करता है। विनय का वास्तविक अर्थ वरिष्ठ एवं गुरुजनों का सम्मान करत हुए तथा उनकी आज्ञाओं का पालन करत हुए अनुशासित जीवन शीना है। विनय के सात भेद हैं—१ भान विनय २ दर्शन विनय ३ चारित्र विनय ४ मनोविनय ५ ध्वन विनय ६ वाय विनय और ७ लोकोपचार विनय। शिष्टाचार के रूप में किये गये बाह्य उपचार को लोकोपचार विनय कहा जाता है।

३ वैपाकुष्य—वैपाकुष्य का अर्थ सेवा गुथूना करना है। भिक्षु-संघ में दस प्रकार के शाशना की सेवा करना भिन्न का कत है—१ आचार्य २ उपाध्याय ३ तपस्वी,

४, गुरु, ५, रोगी, ६, वृद्ध मुनि, ७, महर्षाणी, ८, अपने मित्र सच का सदस्य, ९, दीक्षा स्वीकृत और १०, लोक सम्मानित निधु । इन दस की सेवा करना दयावृत्त तप ह । इस अतिरिक्त सच (समाज) की सेवा भी मित्र का वृत्तव्य है ।

४ स्वाध्याय—स्वाध्याय शब्द का सामान्य अर्थ आध्यात्मिक साहित्य का पठन-पठन एवं मनन आदि है । स्वाध्याय के पाँच भेद हैं—

१ वाचना सदग्रन्थों का पठन एवं अध्ययन करना ।

२ पञ्चतन्त्र उन्मत्त गवाओं के निरसन के लिए एवं नवीन पात्र की प्राप्ति के निमित्त विद्वज्जना से प्रश्नोत्तर एवं वार्तालाप करना ।

३ अनुप्रेक्षा ज्ञान की स्मृति को बनाये रखने के लिए उसका विस्तार करना एवं सम चिन्तन के द्वारा अज्ञित ज्ञान को विस्तार करना अनुप्रेक्षा है ।

४ आत्म्याय (परावर्तन) आत्म्याय या परावर्तन का अर्थ दोहराना है । अज्ञित ज्ञान के व्यापित्व के लिए यह आवश्यक है ।

५ धर्मव्या धार्मिक उपदेश करना धर्मव्या है ।

५ व्युत्सर्ग—व्युत्सर्ग का अर्थ त्यागना या छोड़ना है । व्युत्सर्ग के आन्तर और बाह्य दो भेद हैं । बाह्य व्युत्सर्ग के चार भेद हैं—

१ कायात्मर्ग कुछ समय के लिए शरीर में धर्मत्व को हटा देना ।

२ गण व्युत्सर्ग साधना के निमित्त सामूहिक जीवन को छोड़कर एकांत में अकेले साधना करना ।

३ उपधि-व्युत्सर्ग वस्त्र, पात्र आदि मुनि जावन के लिए आवश्यक वस्तुओं का त्याग करना या उनमें बन्दी करना ।

४ भक्तपान व्युत्सर्ग भोजन का परिहारा । यह अनशन का ही रूप है ।

आन्तर व्युत्सर्ग तीन प्रकार का है—

१ कपाय-व्युत्सर्ग क्रोध, मान, माया और ज्ञेय इन चार कपाय का परित्याग करना ।

२ ससार-व्युत्सर्ग प्राणीमात्र के प्रति राग-द्वेष की प्रवृत्तियों को छोड़कर सबके प्रति समत्वभाव रखना है ।

३ क्षम-व्युत्सर्ग आत्मा की मलिनता भक्त वचन और शरीर की विविध प्रवृत्तियों को जन्म देती है । इस मलिनता के परिहारा के द्वारा शारीरिक, मानसिक एवं वाचिक प्रवृत्तियाँ का निरोध करना ।

६ ध्यान—चित्त की अवस्थाओं का किसी विषय पर केन्द्रित होता ध्यान है । जन-परम्परा में ध्यान के चार प्रकार हैं—१ आत ध्यान, २ रौद्र ध्यान, ३ धर्मध्यान और ४ गुणध्यान । आतध्यान और रौद्रध्यान चित्त को दूषित प्रवृत्तिमाँ है अतः

साधना एवं तप की दृष्टि से उनका कोई मूल्य नहीं है, ये दोनों ध्यान त्याग्य हैं। आध्यात्मिक साधना की दृष्टि से धर्मध्यान और मुक्तध्यान ये दोनों महत्त्वपूर्ण हैं। अतः इन पर थोड़ी विस्तृत चर्चा करना आवश्यक है।

धर्म ध्यान—इसका अर्थ है चित्त विगुद्धि का प्रारम्भिक अभ्यास। धर्म-ध्यान के लिए ये चार बातें आवश्यक हैं—१ आरमभ ज्ञान, २ अनामकित ३ आत्मसमय और मुमुक्षुभाव। धर्म ध्यान के चार प्रकार हैं—

१ आज्ञा विषय आगम के अनुसार तत्त्व स्वरूप एवं क्तव्या का चिन्तन करना।

२ अपाय विषय हय क्या है इसका विचार करना।

३ विपाक विषय हयके परिणामोका विचार करना।

४ सस्थान विषय लोक या पदार्थों की आकृतियों स्वरूपों का चिन्तन करना।

सस्थान विषय धर्म ध्यान पुनः चार उपविभागों में विभाजित है—(अ) पिण्डस्य ध्यान यह किसी तत्त्व विषय के स्वरूप के चिन्तन पर आधारित है। इसकी पाँचवीं आगमयी, मादही धारणी और तत्त्वभूमे पाँच धारणाएँ मानी गयी हैं। (ब) पदस्य ध्यान—यह ध्यान पवित्र मन्त्राक्षर आदि पदों का अवलम्बन करके किया जाता है। (स) रूपस्य ध्यान राग द्वेष मोह आदि विकारों से रहित अहंता का ध्यान करना है। (द) दृष्टातीत-ध्यान निराकार चैतन्य-स्वरूप निष्ठ परमात्मा का ध्यान करना।

शुक्ल ध्यान—यह धर्म ध्यान का अन्त की स्थिति है। शुक्लध्यान के द्वारा मन को शांत और निष्प्रकम्प किया जाता है। इसकी अन्तिम परिणति मम की समस्त प्रवृत्तियाँ का पूर्ण निरोध है। शुक्ल ध्यान चार प्रकार का है—(१) पुण्यकत्व विषय-सविचार—इस ध्यान में ध्याता कभी अथ का चिन्तन करते करते शब्द का और शब्द का चिन्तन करते करते अथ का चिन्तन करने लगता है। इस ध्यान में अथ व्यञ्जन और योग का सक्रमण होने रहने पर भी ध्येय द्रव्य एक ही रहता है। (२) एकत्व विषय अविचारी—अथ व्यञ्जन और योग सक्रमण से रहित एक पर्याय विषयक ध्यान एकत्व-श्रुत अविचार ध्यान कहलाता है। (३) सूक्ष्मक्रिया-अप्रतिपाती—मन वचन और शरीर यापार का निरोध हो जाना एवं केवल इदामोक्षवास की सूक्ष्म क्रिया के गेय रहने पर ध्यान की यह अवस्था प्राप्त होती है। (४) समुच्छिन्न क्रिया निवृत्ति—जब मन वचन और शरीर की समस्त प्रवृत्तियों का निरोध हो जाता है और कोई भी सूक्ष्म क्रिया शेष नहीं रहती तब अवस्था को समुच्छिन्न क्रिया शुक्लध्यान कहते हैं। इस प्रकार शुक्लध्यान की प्रथम अवस्था स क्रमशः आगे बढ़ते हुए अन्तिम अवस्था में साधक कायिक वाहिक और मानसिक सभी प्रवृत्तियों का पूर्ण निरोध कर अन्त में सिद्धावस्था प्राप्त कर लेता है जो कि नविक साधना और योगसाधना का अन्तिम लक्ष्य है।^१

१ विषय विवचन के लिए देखिए—योगशास्त्र प्रकाश ७, ८ ९, १० ११

गीता में तप का वर्गीकरण—वैदिक भाषणा में तप का भव्य वर्गीकरण गीता में प्रतिपादित है। गीता में तप का दोहरा वर्गीकरण है। एक तप के स्वरूप का वर्गीकरण है तो दूसरा तप की उपादेयता एवं गुणता का।

प्रथम स्वरूप की दृष्टि से गीताकार तप के तीन प्रकार बताते हैं—(१) शारीरिक, (२) वाचिक और (३) मानसिक।

१ शारीरिक तप—गीताकार की दृष्टि में शारीरिक तप है—१ देव, इन्द्र, गुरु-जनों और नानीजनों का पूजन (महार एव सेवा), २ पवित्रता (शरीर की पवित्रता एवं धारण की पवित्रता), ३ सरलता (अकपट), ४ ब्रह्मचर्य और ५ अहिंसा का पालन।

२ वाचिक—वाचिक तप के अतन्त्रत श्लोक प्राप्त नहीं करने वाला शांतिप्रद, प्रिय एवं हितकारक यथाय भाषण, स्वाध्याय एवं अध्ययन ये तीन प्रकार आते हैं।

३ मानसिक तप—मन की प्रमत्तता, शांत भाव, मौन, मनोनिग्रह और भाव सगुह।

तप की गुणता एवं नैतिक जावन में उसकी उपादेयता की दृष्टि से तप में तीन स्तर या विभाग गीता में वर्णित हैं—१ सात्त्विक तप, २ राजस तप और ३ तामस तप^१।

गीताकार कहता है कि उपयुक्त तीनों प्रकार का तप श्रद्धापूर्वक, फल की आकांक्षा से रहित एवं निष्काम भाव से किया जाता है तब वह सात्त्विक तप कहा जाता है। लेकिन जो तप सत्कार, मान-प्रतिष्ठा अथवा निष्ठा के लिए किया जाता है तो वह राजस तप कहा जाता है।^२

इसी प्रकार जिस तप में मूढ़तापूर्वक अपने को भी कष्ट दिया जाता है और दूसरे को भी कष्ट दिया जाता और दूसरे का अनिष्ट करने के उद्देश्य से किया जाता है, वह तामस तप कहा जाता है।

वर्गीकरण की दृष्टि से गीता और जैन विचारणा में प्रमुख अंतर यह है कि गीता अहिंसा, सरल, ब्रह्मचर्य एवं इन्द्रियनिग्रह आर्जव आदि को भी तप की कोटि में रखती है, जब कि जैन विचारणा उन पर पाँच महाव्रतों एवं दस यतिधर्मों के सम्मम विचार करती है। इसी प्रकार गीता में जैन विचारणा के बाह्य तर्कों पर विशेष विचार नहीं किया गया है। जैन विचारणा के आन्तरिक तपों पर गीता में तप के रूप में नहीं, बरन् अलग से विचार किया गया है। जबल स्वाध्याय पर तप के रूप में विचार किया गया है। ध्यान और वायोत्सर्ग का योग के रूप में, वैयावृत्य का लोक-संग्रह के रूप

१ गीता, १७।१४-१६

२ वही, १७।१७-१९

३ तुलना कीजिये—सूत्रकृतान्त, १।८।२४

में एव विनय पर गुण के रूप में विचार किया गया है। प्रायश्चित्त माता में शरणागति बन जाता है।

वम यदि समग्र वैदिक साधना की दृष्टि से जन वर्गीकरण पर विचार किया जाये तो तप के लगभग व सभी प्रकार वैदिक साधना में माय है।

धर्ममूत्रा विनोपवर ब्रह्मनस सुन तथा अन्य स्मृति-ग्रन्थों के आधार पर इसे सिद्ध किया जा सकता है। महानारायणोपनिषद् में तो यहाँ तक कहा है कि अनशन से बढ़ कर कोई तप नहीं है^१। यद्यपि गीता में अनशन (उपवास) की अनेका उल्लेखी तप का ही अधिक महत्त्व दिया गया है। गीता यहाँ पर मध्यममार्ग अपनाती है। गीताकार कहता है योग न अत्रि तान वाक् लोगो व लिए सम्भव है न बिल्कुल ही न क्षान्दाले व लिए सम्भव है। युक्ताहारविहार बाला हा योग की साधना शरणापूर्वक कर सकता है।^२

महर्षि पद्मजलि ने तप, स्वाध्याय एवं ईश्वर प्रणिधान इन तीनों को क्रिया योग कहा है।

बौद्ध साधना में तप का वर्गीकरण—बौद्ध-साहित्य में तप का कोई समुचित वर्गीकरण देखने में नहीं आया। मज्झिमनिकाय के कन्दरवसुत्त में एक वर्गीकरण है जिसमें गीता के समान तप की श्रद्धा तथा निष्कृष्टता पर विचार किया गया है। यहाँ बुद्ध कहते हैं कि चार प्रकार के मनुष्य होते हैं (१) एक व जो आत्म-तप है परन्तु पर-तप नहीं है। इस वर्ग के अन्दर बठार तपश्चर्या करनेवाले तपस्वीयण आने हैं जो स्वयं को बच देते हैं लेकिन दूसरों को नहीं। (२) दूसरे व जो पर-तप है आत्म-तप नहीं। इस वर्ग में अधिक तथा पशु बलि देनेवाले आते हैं जो दूसरों को ही बच देते हैं। (३) तीसरे व जो आत्म-तप भी है और पर-तप भी अर्थात् वे लोग जो स्वयं भी बच उठाने हैं और दूसरों को भी बच देते हैं जसे—तपश्चर्या सहित यज्ञयाग करनेवाले। (४) चौथे वे जो आत्म-तप भी नहीं है और पर-तप भी नहीं है अर्थात् वे लोग जो न तो स्वयं को बच देते हैं और न औरों को ही बच देते हैं।^३ बुद्ध भी गीता के समान यह कहते हैं कि जिस तप में स्वयं को भी बच दिया जाता है और दूसरे को भी बच दिया जाता है, वह निष्कृष्ट है। गीता ऐसे तप को साम्य कहती है।

बुद्ध अपने श्रावकों को चौथे प्रकार के तप के सम्बन्ध में उपदेश देते हैं और मध्यम मार्ग के सिद्धान्त के आधार पर इस ही तप को श्रेष्ठ बताते हैं जिनमें न तो स्वपीडन है, न पर-पीडन।

१ महानारायणोपनिषद् २१।२

२ गीता ६।१६ १७—तुलना कीजिए—युक्ताहार १।८।२५

३ मज्झिमनिकाय कन्दरवसुत्त पृ० २०७ २१०

जैन विचारणा उपयुक्त वर्गविवरण में पहले और चौथे को स्वीकार करती है और कहती है कि यदि स्वयं के कष्ट उठाने से दूसरा का हित होता है और हमारी मासिक शुद्धि होती है तो पहला ही वर्ग सर्वश्रेष्ठ है और चौथा वर्ग मध्यममार्ग है। हाँ, यह अवश्य है कि वह दूसरे और तीसरे वर्ग के लोगों को किसी रूप में नैतिक या तपस्वी स्वीकार नहीं करता।

यदि हम जन परम्परा और गीता में वर्णित तप के विभिन्न प्रभेदों पर विचार करके देखें तो हमें उनमें से अधिकांश बौद्ध-परम्परा में माय प्रतीत होते हैं—

(१) बौद्ध भिक्षुओं के लिए अति भोजन वर्जित है। साथ ही एक समय भोजन करने का आग्रह है जो जन विचारणा के ऊनोदरी तप से मिलता है। गीता में भी योग साधना के लिए अति भोजन वर्जित है। (२) बौद्ध भिक्षुओं के लिए रसासक्त का निषेध है। (३) बौद्ध साधना में भी विभिन्न सुवासनों की साधना का विधान मिलता है। यद्यपि आसनों की साधना एक शीत एक ताप सहन करने की धारणा बौद्ध विचारणा में उतनी कठोर नहीं है जितनी जन विचारणा में। (४) भिगाचर्पा जन और बौद्ध दोनों आचार-भ्रणालिया में स्वीकृत है, यद्यपि भिक्षा नियम की कठोरता जन साधना में अति है। (५) विविध क्षयनाशन तप भी बौद्ध विचारणा में स्वीकृत है। बौद्ध आगमों में अग्न्यनिरास, वृक्षमूल निवास, वनशाला निवास करनेवाले (जन परिभाषा के अनुसार विविध क्षयनाशन तप करनेवाले) धृतराष्ट्र भिक्षुओं की प्रशंसा की गयी है। आत्म्य-तरिक तप के छह भेद भी बौद्ध परम्परा में स्वीकृत रहे हैं। (६) प्रायश्चित्त बौद्ध-परम्परा और वैदिक परम्परा में स्वीकृत रहा है। बौद्ध आगमों में प्रायश्चित्त के लिए प्रयासना आवश्यक मानी गयी है। (७) व्रतों के सम्बन्ध में दोनों ही विचार परम्परों एकमत हैं। (८) बौद्ध परम्परा में भी बुद्ध, धर्म, सध, रोगा, वृद्ध एवं शिक्षार्थी भिक्षुओं की सेवा का विधान है। (९) इसी प्रकार स्वाध्याय एक उसमें विभिन्न अंगों का विवेचन भी बौद्ध परम्परा में उपलब्ध है। बुद्ध ने भी वाचना पृच्छना परायतना एवं चिन्तन का समान महत्त्व दिया है। (१०) व्युत्सर्ग के सम्बन्ध में यद्यपि बुद्ध का दृष्टिकोण मध्यममार्गी है, तथापि वे इसे अस्वीकार नहीं करते हैं। व्युत्सर्ग के आ-तरिक प्रकार तो बौद्ध परम्परा में भी उसी प्रकार स्वीकृत रहे हैं जिस प्रकार वे जन दर्शन में हैं। (११) ध्यान के सम्बन्ध में बौद्ध दृष्टिकोण भी जन परम्परा के निकट ही आता है। बौद्ध परम्परा में चार प्रकार के ध्यान माने गये हैं—

१ सवित्त-सविचार विवरण-य प्रीतिसुखात्मक प्रथम ध्यान।

२ वित्त विचार रहित-तमाधिज प्रीतिसुखात्मक द्वितीय ध्यान।

३ प्रीति और विराग से उपेक्षा हो स्मृति और सम्प्रज्ञय से युक्त उपेक्षा स्मृति, मुक्तबिहारी तृतीय ध्यान।

४ सुख-दुःख एवं सौमनस्य-शौमनस्य से रहित असुख मदुःसात्मन उपेक्षा एव परिशुद्धि से मुक्त चतुर्थ ध्यान ।

इस प्रकार चारों ध्यान जैन-परम्परा में भी बौद्धे शास्त्रिक अक्षर व साध उपस्थित हैं । योग-परम्परा में भी समापत्ति के चार प्रकार बतलाये हैं जो कि जैन-परम्परा व समान ही लगते हैं । समापत्ति के ये चार प्रकार निम्नानुसार हैं—१ सवितर्क २ निवितर्क, ३ सविचारा ४ निविचारा । इस विवचना से यह स्पष्ट हो जाता है कि जैन-साधना में जिस सम्यक तप का विधान है, वह अथ भारतीय आचार-दर्शन में भी सामान्यतया स्वीकृत रहा है ।

जन, बौद्ध और गीता की विचारणा में जिस सम्बन्ध में मत भिन्नता है वह है जन दान या उपवास तप । बौद्ध और गीता के आचार-दर्शन उपवासों की सम्बन्धी तपस्या की इतना महत्त्व नहीं देते जितना कि जन विचारणा देती है । इसका मूल कारण यह है कि बौद्ध और गीता के आचार-दर्शन तप की अपेक्षा योग का अधिक महत्त्व देते हैं । मद्यपि यह स्मरण रखने की बात है कि जन दान की तप साधना योग-साधना से भिन्न नहीं है । परंजलि ने जिस अष्टांग योगमार्ग का उपदेश दिया वह कुछ तथ्यों की छोड़ कर जैन विचारणा में भी उपलब्ध है ।

अष्टांग योग और जैन-दान—योग-दर्शन में योग के आठ अंग मान गये हैं—१ यम २ नियम ३ आसन, ४ प्राणायाम ५ प्रत्याहार ६ धारणा ७ ध्यान और ८ समाधि । इनका जन विचारणा से कितना साम्य है इस पर विचार कर लेना उपयुक्त होगा ।

१ यम—अहिंसा सत्य अस्तय ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह ये पांच यम हैं । जैन दर्शन में ये पाँचों यम पंच महाव्रत कह गये हैं । जैन-दर्शन और योग-दर्शन में इनकी माख्याएँ समान हैं ।

२ नियम—नियम भी पाँच हैं—१ शौच २ सन्ताप ३ तप, ४ स्वाध्याय और ५ ईश्वरप्रणिधान । जन दर्शन में ये पाँचों नियम प्रसंगात्तर से मान्य हैं । जन-दर्शन में नियम के स्थान पर योग-संग्रह का विवेचन उपलब्ध है । जन आगम समवायाग में ३२ योग-संग्रह माने हैं । यथा १ अपन किये हुए पापों की गुरुबलों के पास आलोचना करना । २ किसी का आगेचना सुनकर किसी और के पास न कहना । ३ कष्ट आने पर घम में दूढ़ रहना । ४ किसी की सहायता की अपेक्षा न करत हुए तप करना । ५ ग्रहण शिक्षा और आसेवकगति का पालन करना । ६ शरीर की निष्प्रतिक्रमता । ७ पूजा आदि की आगा से रहित होकर अनागत तप करना । ८ लोभपरित्याग । ९ तितिक्षा—सहन करना । १० श्रुजुता (सरलता) । ११ मुचि (सत्य-समय) । १२ सम्मगदृष्टि होना । १३ समाधिस्थ होना । १४ आचार का पालन करना । १५ विनयशील होना ।

१६ धृतिपूर्वक मतिमान् हाना । १७ मवेगयुक्त होना । १८ प्रतिधि—भाषा (अपट) न करना । १९ भुविधि—मनुष्यपुष्टान । २० सबग्युक्त होना । २१ अपन दोषा का निरोध करना । २२ सब कामा (विषयो) से विरक्त रहना । २३ मूलगुणा का शुद्ध पालन करना । २४ उत्तरगुणों का शुद्ध पालन करना । २५ व्युत्पन्न करना । २६ प्रमात् न करना । २७ क्षण-गण में समाचारी—अनुष्ठान करना । २८ ध्यान—सर्वयोग करना । २९ मार्गातिक कष्ट आने पर भी अपने ध्येय से विचलित न हाना । ३० सग का परित्याग करना । ३१ प्रामादित्त ग्रहण करना । ३२ मरणकाल में आराधक बनना ।

३ आसन—स्थिर एवं दृढने कं सुखद प्रकार विशेष को आसन कहा गया है । जन परम्परा में बाह्य तप के पाचवें काया-क्लेष में आसनो का भी समावेश है । औपपातिक सूत्र एवं दशाधृतस्त्रधसूत्र में धीरासन, भद्रासन, गोदुहासन और सुवासन आदि अनेक आसना का विवेचन है ।

४ प्राणायाम—प्राण, अपान, समान, उदान और ध्यान ये पाँच प्राणवायु हैं । इन प्राणवायुओं पर विजय प्राप्त करना ही प्राणायाम है । इसके रेचक, पूरक और शुम्भक ये तीन भेद हैं । यद्यपि जन धर्म व मूल आगमा में प्राणायाम सम्बन्धी विवेचन उपलब्ध नहीं है, तथापि आचार्य गुप्तचन्द्र के नानाणव और आचार्य हेमचन्द्र व योग शास्त्र में प्राणायाम का विस्तृत विवेचन है ।

५ प्रत्याहार—इन्द्रियो की बहिर्मुखता का समाप्त कर उन्हें अन्तर्मुखी करना प्रत्याहार है । जन दर्शन में प्रत्याहार के स्थान पर प्रतिसलीनता शब्द का प्रयोग हुआ है । वह चार प्रकार की है—१ इन्द्रिय प्रतिसलीनता, २ कषाय प्रतिसलीनता ३ योग-प्रतिसलीनता और ४ विविक्त ध्यानासन सेवनता । इस प्रकार योग दर्शन के प्रत्याहार का समावेश जैन-दर्शन की प्रतिसलीनता में हो जाता है ।

६ धारणा—चित्त की एकाग्रता के लिए उसे किसी स्थान विशेष पर केन्द्रित करना धारणा है । धारणा का विषय प्रथम स्थूल होता है जो क्रमशः सूक्ष्म और सूक्ष्मतर होता जाता है । जैन आगमों में धारणा का वर्णन स्वतन्त्र रूप में नहीं मिलता यद्यपि उक्तका उल्लेख ध्यान के एक अंग के रूप में अवश्य हुआ है । जन-परम्परा में ध्यान की अवस्था में नासिकाग्र पर दृष्टि केन्द्रित करने का विधान है । दशाधृतस्त्रधसूत्र में भिन्नुप्रतिमाया का विवेचन करते हुए एक-युद्गलनिविदृष्टि का उल्लेख है ।

७ ध्यान—जैन-परम्परा में योग-साधना के रूप में ध्यान का विशेष विवेचन उपलब्ध है ।

८ समाधि—चित्तवृत्ति का स्थिर हो जाना अथवा उसका क्षय हो जाना समाधि है । जैन परम्परा में समाधि शब्द का प्रयोग तो काफी हुआ है लेकिन समाधि को ध्यान

सं पथक नहीं मानी गया है। जन परम्परा में धारणा ध्यान और समाधि तीन ध्यान में ही समाविष्ट है। 'गुह्यध्यान' की अवस्थाएँ समाधि के तुल्य हैं। समाधि के दो विभाग किये गए हैं—१ संप्रज्ञात-समाधि और २ असंप्रज्ञात समाधि। संप्रज्ञात समाधि का अन्तर्भाव 'गुह्यध्यान' के प्रथम दो प्रकार पथकत्ववितक सविचार और एवत्ववितक अविचार में और असंप्रज्ञात-समाधि का अन्तर्भाव सुषुप्ति ध्यान के अंतिम दो प्रकार सूक्ष्मश्रिया अत्रतिपाती और भ्रमच्छिन्नश्रियानिवृत्ति में हो जाता है।^१

इस प्रकार अष्टांग योग में प्राणायाम को छोड़कर शेष सभी का विवेचन जन आश्रमों में उपलब्ध है। यही नहीं परवर्ती जनाचार्यों ने प्राणायाम का विवेचन भी किया है। आचार्य हरिभद्र ने ता पञ्चांग योग का विवेचन भी किया है जिसमें योग के निम्न पाँच अंग बताये हैं—१ अध्यात्म २ भावना ३ ध्यान ४ समता और ५ वृत्ति सहाय। आचार्य हरिभद्र ने योगचन्द्रिकासूत्र नामक योग विदु और योगविशिका, आचार्य गुणचन्द्र ने नानाशब्द तथा आचार्य हेमचन्द्र ने योगशास्त्र की रचना कर जन परम्परा में योग विद्या का विकास किया है।

तप का सामान्य स्वरूप एक भू-वाक्य—तप ताप अनेक अर्थों में भारतीय आचार्य दशम में प्रयुक्त हुआ है और जब तक उसकी सीमाएँ निर्धारित नहीं कर ली जाती उसका मूल्यांकन करना कठिन है। तप ताप एक शब्द में त्याग भावना को व्यक्त करता है। त्याग चाहे वह व्यक्तिगत स्वाध्याय एव हिता का हो, चाहे व्यक्तिगत सुनापलभ्य का हो तप कहा जा सकता है। सम्भवतः यह तप की विस्तृत परिभाषा होगी लेकिन यह तप के निषेधात्मक पक्ष की ही प्रस्तुत करता है। यहाँ तप स्वयं इन्द्रिय निग्रह और देह-दण्डन धन कर रहे जाता है। तप मात्र त्यागना ही नहीं है, उपलब्ध करना भी है। तप का केवल विमर्शनात्मक मूल्य मानना भ्रम होगा। भारतीय आचार्यों ने यहाँ तप के विज्ञानात्मक मूल्य की गुण-गणना गयी है वही उसके सृजनात्मक मूल्य का भी स्वीकार किया है। यत्कि परम्परा में तप को लोक-कल्याण का विधान करने वाला कहा गया है। गीता का लोक-संग्रह की और जन परम्परा की वयावस्था या सघ सवा की अवधारणाएँ तप के विधायक अर्थान् लोक-कल्याणकारी पक्ष की हैं तो अग्नि व्यक्त करती हैं। बौद्ध परम्परा में बहुजन हिताय बहुजन सुखाय का उद्देश्य देती है तब वह भी तप के विधायक मूल्य का ही विधान करती है।

सृजनात्मक पक्ष में तप आत्मोपलब्धि ही है लेकिन यहाँ स्व-आत्मन इतना व्यापक होता है कि उसमें स्व या पर का भेद ही नहीं टिक पाता है और इसीलिए एक तपस्वी का आत्म-त्याग और लोक-कल्याण परस्पर विरोधी नहीं होकर एक रूप होने है। एक तपस्वी के आत्म-त्याग में लोक-कल्याण समाविष्ट रहता है और उसका लोक-कल्याण आत्म-कल्याण ही होता है।

१ विस्तृत एवं सप्रमाण तुलना के लिए दम्पि—जनाश्रमों में अष्टांग-योग।

तप, चाहे वह इन्द्रिय-संयम हो, चित्त निरोध हो अथवा लोक-कर्म्याण या दहजन मित्र हा, उनका महत्त्व से इनकार नहीं किया जा सकता। उसका वैयक्तिक जीवन के लिए एवं समाज के लिए महत्त्व है। डॉ० गफ आदि कुछ पाश्चात्य विचारकों ने तथा किसी मामा तक स्वयं बुद्ध ने भी तपस्या का आत्मनिर्यातन (Self Torture) या स्वपीडन के रूप में देखा और इसी आधार पर उसकी आलोचना भी की है। यदि तपस्या का अर्थ केवल आत्मनिर्यातन या स्वपीडन ही है और यदि इस आधार पर उसकी आलोचना की गया है तो समुचित कही जा सकती है। जैन विचारणा और गीता की धारणा भी इससे सहमत ही होगी।

लेकिन यदि हमारी सुखोपलब्धि के लिए परपीडन अनिवार्य हो तो ऐसी सुखोपलब्धि समालोच्य भारतीय आचार-दर्शनों द्वारा स्थाप्य हो होगी।

इसी प्रकार यदि स्वपीडन या परपीडन दोनों में से किसी एक का चुनाव करना हो तो स्वपीडन ही चुनाव होगा। नतिरुता का यही तर्काज है। उपयुक्त दोनों स्थितियों में स्वपीडन या आत्मनिर्यातन को सम्य मानना ही पड़ेगा। भगवान् बुद्ध स्वयं इसी स्थिति में स्वपीडन या आत्मनिर्यातन को स्वीकार करते हैं। यदि चित्तवृत्ति या वासनाओं के निराध के लिए आत्मनिर्यातन आवश्यक हो तो इसे स्वीकार करना होगा।

भारतीय आचार परम्पराओं एवं विशेषकर जैन आचार-परम्परा में तप के साथ शारीरिक कष्ट सहने या आत्मनिर्यातन का जो अभ्यास जुड़ा है उसके पीछे भी कुछ तर्कों का बल तो है ही। दह-दण्डन को प्रणाली के पीछे निम्नलिखित तर्क दिये जा सकते हैं—

१ सामान्य नियम है कि सुख की उपलब्धि के निमित्त कुछ न कुछ दुःख तो उठाना ही होता है, फिर आत्म-सुखोपलब्धि के लिए कोई कष्ट न उठाना पड़े, यह कैसे सम्भव हो सकता है ?

२ तप स्वयं को स्वेच्छापूर्वक कष्टप्रद स्थिति में डालकर अपने वैचारिक समत्व का परीक्षण करना एक अभ्यास करना है। 'मुख दुःखे सम कृत्वा कहना सहज हो सकता है लेकिन ठोस अभ्यास के बिना यह आध्यात्मिक जीवन का अंग नहीं बन सकता और यदि वैयक्तिक जीवन में ऐसे सहन अक्सर उपलब्ध नहीं होते हैं तो स्वयं को कष्टप्रद स्थिति में डालकर अपने वैचारिक समत्व का अभ्यास या परीक्षण करना होगा।

३ यह कहना सहज है कि 'मैं चेतन्य हूँ, दह जड़ है। लेकिन शरीर और आत्मा के बीच, जड़ और चेतन के बीच, पुरुष और प्रकृति के बीच, सत् तत्त्व और मिथ्या जगत के बीच जिस अनुभववात्मक भेद विचाररूप सम्यग्ज्ञान की आवश्यकता है, उसकी मज्जी कमोटी तो यही आत्मनिर्यातन की प्रक्रिया है। दह-दण्डन या काम-कलेश वह अग्नि

परीक्षा है जिसमें 'यत्किं अपने भेदज्ञान की निष्ठा का सच्चा परीक्षण कर सकता है।

उपयुक्त आधार पर हमने जिस देह-दण्डन या आम नियतिन रूप तपस्या का समर्थन किया है वह ज्ञान समर्पित तप है। जिस तप में ममत्व की साधना न हो भेद विज्ञान का ज्ञान नहीं ऐसा देह दण्डन रूप तप जन साधना को विष्णुलभ मान्य नहीं है। भगवान् पारवनाथ और सापस कमठ ने भी तप का यही स्वरूप तो विद्या का विषय या और जिसमें पाशपाथ ने अज्ञानजनित देह दण्डन की प्रणाली की निंदा की थी। स्वाध्याय तप का गानात्मक स्वरूप है। भारतीय ऋषियां न स्वाध्याय को तप के रूप में स्वीकार कर तप के ज्ञान समर्पित स्वरूप पर ही जोर दिया है। गीताकार ज्ञान और तप की सामंजस्य देखता है।^१ भगवान् बुद्ध और भगवान् महावीर न अज्ञानयुक्त तप की निंदा समाप्त रूप से की है। भगवान् महावीर कहते हैं कि जो अज्ञानीजन मांस मांस की तपस्या करते हैं उसका समाप्ति पर केवल कुशाग्र जितना अन्न ग्रहण करते हैं वे पानी की सोलहवीं क्ला के बराबर भी घम का आचरण नहीं करते।^२ यही बात है ही शान्ति में बुद्ध न भी कही है।^३ दोनों जयनों में शास्त्र-साम्य विशेष दृष्टव्य है। इस प्रकार जन बौद्ध और गीता के आधार-ज्ञान अज्ञानयुक्त तप को हृद्य समझते हैं।

देह दण्डन को यदि कुछ धीले ढंग में लिया जाय तो उसकी व्यावहारिक उपादेयता भी सिद्ध हो जाती है। उस व्यायाम के रूप में किया हुआ देह दण्डन (पारोरिक कष्ट) स्वास्थ्य रक्षा एक शक्ति संचय का कारण होकर जीवन के व्यावहारिक क्षेत्र में भी लाभप्रद होता है। यही तपस्या के रूप में देह दण्डन का अभ्यास करने वाला अपने शरीर में कष्ट सहिष्णु शक्ति विकसित कर लेता है जो वासनाओं के संचय में ही नहीं जीवन की सामान्य स्थितियों में भी सहायक होती है। एक उपवास का अभ्यास व्यक्ति यदि किसी परिस्थिति में भोजन प्राप्त नहीं कर पाता तो इतना व्याकुल नहीं होगा जितना अनभ्यस्त व्यक्ति। कष्ट-सहिष्णुता का अभ्यास आध्यात्मिक प्रगति के लिए आवश्यक है। आध्यात्मिक दृष्टि के बिना शारीरिक यात्रणा अपने आप में कोई तप नहीं है, उसमें भी यदि इस शारीरिक यात्रणा के पीछे लौकिक या पारलौकिक स्वाध है तो फिर उसे तपस्या कहना महान् भ्रम होगा। ज्ञान-दानिक भाषा में तपस्या में देह-दण्डन किया नहीं जाता हो जाता है। तपस्या का प्रयोजन आत्म

१ देखिये—गीता १६।१, १७ १५ ४।१० ४।२८

२ मांस मासे तु जो बालो कुसम्भेन तु भुञ्जे।

न सो सुयवन्वायधम्मस्स कल अग्घइ सोलसि ॥—उत्तराध्यायन ९।४४

३ मासे मागे कुसम्भन बाला भुञ्जे भोजन।

न सो ससत्तपम्मार्न कल अग्घति सोलसि ॥—धम्मपद ७०

परिणाम है, न कि दह-दण्डन। घृत का गुदिक के लिए घृत को तपाना होता है न कि पात्र का। उसी प्रकार आम गुदिक के लिए आम विकारा को तपाया जाता है न कि गहर का। शरीर तो आत्मा का भाग (पात्र) होने से तप जाता है, तपाया नहीं जाता। जिस तप में मानसिक कष्ट हो, वेदना हो पीडा हो, वह तप नहीं है। पीडा का शून्य एक तप है और पीडा का व्याकुलता की अनुभूति करना दूसरी बात है। तप में पीडा हो सकती है किन्तु पीडा की व्याकुलता की अनुभूति नहीं। पीडा शरीर का धर्म है, व्याकुलता की अनुभूति आत्मा का। ऐसे अनेक उदाहरण हैं जिनमें इन दोनों का अन्त अलग देखा जा सकता है। जन बालक जब उपवास करता है तो उसे भूख का पाश अवश्य हागा, लेकिन वह पीडा की व्याकुलता की अनुभूति नहीं करता। वह उपवास तप के रूप में करता है और तप तो आत्मा का आनन्द है। वह जीवन के सौन्दर्य को नष्ट नहीं करता बल्कि जीवन के आनन्द को परिष्कृत करता ॥

पुनः तप की केवल दह-दण्डन मानना बहुत बड़ा भ्रम है। दह-दण्डन तप का एक छोटा-सा प्रकार मात्र है। तप' शब्द अपने आप में व्यापक है। विभिन्न साधना-पद्धतियाँ न तप की विभिन्न परिभाषाएँ की हैं और उन सबका समन्वित स्वरूप ही तप की एक पूर्य परिभाषा की व्याख्यामित्र कर सकता है। संश्लेष में जीवन के शौर्य एवं परिश्रम के लिए किये गये समस्त प्रयास तप हैं।

यह तप की निर्विवाद परिभाषा है जिसके मूल्यांकन के प्रयास की आवश्यकता ही प्रस्ताव नहीं होता है। जीवन-परिष्कार के प्रयास का मूल्य सबग्राह्य है, सबस्वीकृत है। इस पर न किसी पूर्ववाले का आपत्ति हो सकती है न पश्चिमवाले की। यहाँ आत्मवादी और भौतिकवादी सभी सममूमि पर स्थित हैं और यदि हम तप की उपयुक्त परिभाषा का स्वीकृत करके चलने हैं तो त्रिप्रेमात्मक दृष्टि से नृणा राग द्वेष आदि चित्त की समस्त अङ्गुल (अंगुलि) वृत्तियों का निवारण एक विधेयमक दृष्टि से सभी कुशल (गुण) वृत्तियों एक क्रियाओं का सम्पन्न 'तप' कहा जा सकता है।

भारतीय ऋषियों ने हमें तप का विराट् अर्थ में ही देखा है। यहाँ यज्ञ, ज्ञान, अहिंसा, यज्ञचक्र आजकल आदर्श, सत्य, समानि, श्रम, स्वाध्याय, अध्ययन, सेवा, संस्कार आदि सभी गुणों का तप मान लिया गया है।

अब जन परम्परा में स्वीकृत तप के अर्थ के मूल्यांकन का किंचित् प्रयास किया जा रहा है।

अन्तर्गत में किन्तु शक्ति हो सकती है इस आज माध्यामिक का हर व्यक्ति जानता है। हम तो उसका प्रत्यक्ष प्रमाण देख चुके हैं। सर्वोच्च समाज रचना तो उपवास का मूल्य का स्वरूप बन रहा है। आज में तप न अन्तःसकट का समस्या ने भी हम और

हमारा ध्यान आकर्षित किया है। इन सबके साथ आज चिरित्तर एव वनानि भी इसकी उपायिता को मिट कर चुके हैं। प्राकृतिक चिरित्तरा प्रणाली का तो मूल आधार ही उपवास है।

इसी प्रकार ऊनी-री या भूख से कम भोजन नियमित भोजन तथा रस-परित्याग का भी स्वास्थ्य की दृष्टि से पर्याप्त मूल्य है। साथ ही यह समय एव इन्द्रिय जय में भी सहायक है। गांधीजी ने तो इसी से प्रभावित हो म्यारह व्रता में अस्वा-व्रत का विधान किया था।

यद्यपि वर्तमान युग भिलावति को उचित नहीं मानता है तथापि समाज व्यवस्था का दृष्टि से इसका दूसरा पहलू भी है। जैन आचार-व्यवस्था में भिलावृत्ति का जो नियम प्रतिपादित है वह अपन आप में इतने सबल है कि भिलावृत्ति के सम्भावित दापा का निराकरण स्वतः हो जाता है। भिलावृत्ति के लिए अह का त्याग आवश्यक है और नतिक दृष्टि में उसका कम मूल्य नहीं है।

इसी प्रकार आसन साधना और एकाग्रता का योग साधना की दृष्टि से मूल्य है। आसन योग साधना का एक अनिवार्य अंग है।

तप के आभ्यन्तर भावों में ध्यान और वायासंग का भा साधनात्मक रूप है। पुन स्वाध्याय धमावृत्त (मन्त्र) एव विनय (अनुशासन) का तो सामाजिक एव धार्मिक दानो दृष्टिया से बड़ा महत्व है। सेवाभाव और अनुशासित जीवन ये दोनों सम्य समाज के आवश्यक गुण हैं। ईसाई धर्म में तो इस सेवाभाव को काफी अद्विज महत्व दिया गया है। आज उसके व्यापक प्रचार का एकमात्र कारण उसकी सेवा भावना ही होती है। मनुष्य के लिए सेवाभाव एक आवश्यक तत्त्व है जो अपन प्रारम्भिक क्षेत्र में परिवार से प्रारम्भ होकर धनुष्य नुद्वन्द्वक तक का विनाश आत्म प्रस्तुत करता है।

स्वाध्याय का महत्व आध्यात्मिक विकास और मानात्मक विकास दोनों दृष्टियों में है। एक ओर वह स्व का अध्ययन है तो दूसरी ओर ज्ञान का अनुशीलन। ज्ञान और विज्ञान का सारी प्रगति के मूल में तो स्वाध्याय ही है।

प्रामादित्त एक प्रकार से अपराधी द्वारा स्वयाचित दण्ड है। प्रामादित्त में प्रामादित्त की भावना आगत हो जाता है तो उसका जीवन ही बर्बाद जाता है। जिस समाज में ऐसी लोग हों, वह समाज तो आर्थिक ही होगा।

वास्तव में तो तप के इन विभिन्न अंगों के इतने अधिक पहलू हैं कि जिनका समुचित मूल्यांकन सहज नहीं है।

तप आचरण में व्यवहार होता है। वह आचरण है। उसे शब्दों में यत्न करना सम्भव नहीं है। तप आत्मा की उपा है जिसे शब्दों में बाँधा नहीं जा सकता।

यह निमी एक आचार-दर्शन की बपोती नहीं, यह तो प्रत्येक जागृत आत्मा की अनुभूति है। उसकी अनुभूति से ही मन के बलुप धुलन लगने ह, वासनाएँ सिथिल हो जाती ह, अहं गलन लगता है। तृष्णा और कपायो की अग्नि तप की ऊष्मा के प्रकट होत ही निनोप हो जाती है। जडता क्षीण हो जाती है। चेतना आर आनन्द का एक नया आयाम धुल जाता है, एक नवीन अनुभूति होती है। शब्द और भाषा मौन हो जाता है, आवरण की बाणी मुखरित होने लगती है।

तप का यही जीवन्त और जागृत शाश्वत स्वरूप है जो सावजनीन और साव-
कात्तिक है। सभी साधना-पद्धतियाँ इसे मानकर चलती हैं और दश काल के अनुसार इसकी एक द्वार में साधकों को तप के दम भव्य महत् में लाने का प्रयास करती हैं, जहाँ साधक अपने परमात्म स्वरूप का दर्शन करता है, आत्मा, ब्रह्म या ईश्वर का साक्षात्कार करता है।

तप एक ऐसा प्रशस्त याग है जो आत्मा का परमात्मा से जोड़ देता है, आत्मा का परिष्कार कर उस परमात्म-स्वरूप बना देता है।



निवृत्तिमार्ग एवं प्रवृत्तिमार्ग का विकास

आचार-दर्शन के क्षेत्र में प्रवृत्ति और निवृत्ति का प्रश्न सर्व ही सम्भार विचार का विषय रहा है। आचरण के क्षेत्र में ही अननितता की सम्भावना रहती है। क्रिया में ही बंधन की क्षमता होती है। इसलिए कहा गया कि बन्ध से बन्धन होता है। प्रश्न उठता है कि यदि बन्ध अथवा आचरण ही बंधन का कारण है तो फिर क्यों न इसे त्याग कर निष्क्रियता का जीवन अपनाया जाये। वस्तु इसी विचार के मूल में निवृत्तिवाणी अथवा न्याकम्यवाणी से सामनाय का बोध है। निष्पाप जीवन जीने की उमंग में ही निवृत्तिवाणी परम्परा मनुष्य को कमद्वेष से दूर निम्न वनस्पति एवं गिरि गुफाओं में ले गयी जहाँ यथासम्भव निष्कल जीवन गुरुभतापूर्वक बिनाया जा सक। दूसरी ओर जिन लोगों ने बन्धन से भागना तो नहीं चाहा लेकिन पाप के भ्रम एवं भारी सुख जीवन की कल्पना से अपने को मुक्त नहीं रख सके उन्होंने पाप निवृत्ति एवं जीवन की मंगलकामना के लिए किता ऐसी अन्ध सत्ता में विश्वास किया जो उन्हें आचरित पाप से मुक्त कर सके और जीवन में सुख-सुविधाओं की उपलब्धि कराये। इतना ही नहीं उन्होंने उस सत्ता को प्रशंसन करने के लिए अनेक विभिन्न विधानों का निर्माण कर लिया और महा से प्रवृत्ति मार्ग या कमलाण्ड की परम्परा का उद्भव हुआ।

भारतीय आचार दर्शन के इतिहास का पूर्वाप प्रमुखतः इन दोनों निवृत्ति एवं प्रवृत्ति धर्मों का उद्भव विकास और संघर्ष का इतिहास है जबकि उत्तरार्ध तक समन्वय का इतिहास है। जन बौद्ध एवं शीता के आचार-दर्शनों का विकास इन दोनों परम्पराओं के संघर्ष युग के अन्तिम चरण में हुआ है। इन्होंने इस संघर्ष को मिटान के हेतु समन्वय की नीति ली। जन एवं बौद्ध विचार-परम्पराएँ यद्यपि निवृत्ति धर्म की ही आत्माएँ थीं तथापि उन्होंने अपने अन्तर प्रवृत्ति धर्म के कुछ तत्वों का समावेश किया और उन्हें नई परिभाषाओं प्रदान की। लेकिन गाथा तो समन्वय के विचार की लेकर ही आया था। शीता में अनासक्तियोग के द्वारा प्रवृत्ति और निवृत्ति का सुमेल कराने का प्रयास है।

निवृत्ति प्रवृत्ति के विभिन्न अर्थ—निवृत्ति एवं प्रवृत्ति शब्द अनेक अर्थों में प्रयुक्त हो रहे हैं। साधारणतया निवृत्ति का अर्थ है अलग होना और प्रवृत्ति का अर्थ है प्रवृत्त होना या लगना। लेकिन इन अर्थों का सांख्यिक रूप में लेते हुए प्रवृत्ति और

निवृत्ति व अनव अथ निय भवे । यहाँ विभिन्न अर्थों को दृष्टि में रखते हुए विचार करेंगे ।

प्रवृत्ति और निवृत्ति सक्रियता एवं निष्क्रियता के अर्थ में

निवृत्ति शब्द नि + वृत्ति इन दो शब्दों के योग से बना है । वृत्ति से तात्पर्य कायिक, वाचिक और मानसिक क्रियाओं है । वृत्ति के साथ लगा हुआ निम् उपसर्ग निषेध का सूचक है । इस प्रकार निवृत्ति शब्द का अर्थ होता है कायिक, वाचिक एवं मानसिक क्रियाओं का अभाव । निवृत्तिपरवृत्ता का यह अर्थ लगाया जाता है कि कायिक, वाचिक और मानसिक क्रियाओं के अभावकी आशयकृता, उनका छोड़ना या बन्द करके जाना जिस हम कम भयानक कह सकते हैं । इस प्रकार समझा यह जाता है कि निवृत्ति का अर्थ जीवन में पलायन है, मानसिक, वाचिक एवं कायिक कर्मों की निष्क्रियता है । एकिन भारतीय आचार-दर्शनों में से कोई भी निवृत्ति को निष्क्रियता के अर्थ में स्वीकार नहीं करता । क्योंकि कम क्षेत्र में कायिक, वाचिक और मानसिक क्रियाओं की पूर्ण निष्क्रियता सम्भव ही नहीं है ।

जैन दृष्टिकोण—यद्यपि जनपद में मुक्ति के लिए मन, वाणी और शरीर की वृत्तियों का निराध आवश्यक माना गया है फिर भी उसमें विशुद्ध चेतना एवं शुद्ध मन का अवस्था पूर्ण निष्क्रियताका नहीं है । अनन्त तो मुक्तदशा में भी आत्मा में मन की अप्रभास परिणमनशीलता (सक्रियता) को स्वीकार कर पूर्ण निष्क्रियता की अवधारणा का अस्वीकार कर देता है । जहाँ तक दृष्टि एवं लौकिक जीवन की बात है, जैन धर्म पूर्ण निष्क्रिय अवस्था की सम्भाषना को ही स्वीकार नहीं करता । धर्म क्षेत्र में क्षणमात्र के लिए भी ऐसी अवस्था नहीं होती जब प्राणी की मन, वचन और शरीर की समस्त क्रियाओं पूर्णतः निरुद्ध हो जायें । उससे अनुसार अनासक्त जीवमुक्त अहन में भी इन क्रियाओं का अभाव नहीं होता । समस्त वृत्तियों के निरोध का काल एक महापुरुष का जीवन में भी एक क्षणमात्र का ही होता है जब कि वे अपने परिनिर्वाण की तैयारी में होते हैं । मन वचन और शरीर की समस्त क्रियाओं का पूर्ण निरोध की अवस्था (जिसे जैन पाणिभाषिक शब्दों में अयोगीश्वरी गुणस्थान कहा जाता है) की कालावधि पाँच ह्रस्व स्वरों के उच्चारण में अग्न वाले समय के बराबर होती है । इस प्रकार ज्ञान-मुक्त अवस्था में भी इन क्षणों के अतिरिक्त पूर्ण निष्क्रियता के लिए कोई अवसर ही नहीं होता, फिर सामान्य प्राणी की बात ही क्या ? जब आत्मा वृत्तनार्य हो जाता है, तब भी वह अहंतावस्था या तात्पर्य दशा में निष्क्रिय नहीं होती वरन् गन्धर्वा और प्राणियों के आध्यात्मिक विकास के लिए सतत प्रयत्नशील रहती है । तात्पर्यरूप अथवा अहंतावस्था प्राप्त करने के बाद राध-स्थापना और धम-चक्र प्रवर्तन से मारा क्रियाओं छोड़कर ही दृष्टि से की जाती है जो यही बताती है कि जन विचारणा न केवल साधना के पूर्वांग के रूप में क्रियाशीलता को आवश्यक मानती है, ...

वगुन साधना की पूरुता के पश्चात्त भा सत्रिय जीवन को आवश्यक मानती ह । अतः कहा जा सक्ता है कि अतः दर्शन में निवर्तित को निष्क्रियता के अर्थ में स्वीकार नहीं किया गया ह । यद्यपि अतः-साधना का लक्ष्य शुद्ध आध्यात्मिक पाठदत्ता के अतिरिक्त समस्त शारीरिक, मानसिक एवं धार्मिक कर्मों की पूरु निवर्तित ह । लेकिन व्यवहार के क्षेत्र में ऐसी निष्क्रियता कभी भी सम्भव नहीं ह । वह मानती ह कि जब तब शरीर ह तब तब शरीर धर्मों की निवर्तित सम्भव नहा । जीवन के लिए प्रवर्तित निवर्तित आवश्यक ह । लेकिन मन धर्म और तन की अनुमत्त प्रवर्तित में न लगाकर शुभ प्रवर्तित में लगाना नतिक साधना का सत्त्वा मार्ग ह । मन धर्म एवं तन का अनुमत्त आधरण ही योगपूर्ण ह । युक्त आधरण तो गुणवर्धक ह ।

बौद्ध दृष्टिकोण—बौद्ध आचार-दर्शन में भी पूरु निष्क्रियता की सम्भावना स्वीकार नहीं की गयी ह । यही नही ऐतः अतः प्रसंग है जिनके आधार पर यह निवर्तित किया जा सक्ता ह कि बौद्ध-साधना निष्क्रियता का उपन नही देता । विनयपिटक के धू-वर्ग म अतः दम विचार करते हैं कि मैं अतः भिक्षु-जीवन के ७ वें वर्ष में ह । अतः प्राप्त कर लिया । मैं बहुत सदा पाठ भी प्राप्त कर लिया जो किया जा सक्ता ह । अतः मेरे लिए कोई भी कर्तव्य गत नहीं ह । फिर भी मेरे द्वारा सदा का क्या सेवा हा सकती ह ? यह मेरे लिए अच्छा कार्य होगा कि मैं सदा के आवास और भोजन का प्रवर्ध करूँ । व अपने विचार बद्ध के समान रहत ह और भगवान् बुद्ध ठहरे इस कार्य के लिए नियुक्त करत ह ?^१ इतना हा नहीं महाया गत्वा में हा योगित्व का आदर्श अपनी मुक्ति की इच्छा नही रखता हुआ सदा हा मन धर्म और तन से प्राणिया के दुःख दूर करने की भावना करता ह ।^२ भगवान् बुद्ध के द्वारा आधिलाम के पश्चात्त किये गये सदा प्रवर्तन एवं लोकमंगल के कार्य स्पष्ट अतः हा कि लक्ष्य विवर्त हो पाठ पर भी लक्ष्यमगता का जीवन अतः अपेक्षित नहा ह । आधिलाम के पश्चात्त स्वयं बुद्ध भी उपन करने में अनुमत्त हुए धर्म लक्ष्य भा में ठहरे अतः इस विचार को छाकर लोकमंगल के लिए प्रवर्तित प्रारम्भ का ।

गीता का दृष्टिकोण—गीता का आचार-दर्शन भी यही कहता ह कि कोई भी प्राणी किसी भी कार्य म लक्ष्यमार्ग के लिए भी बिना कम किये नहीं रहता । सभी प्राणी प्रवर्तित म उत्पन्न गुणों के द्वारा परवर्ध हुए कम करने ही रहत ह ।^३ गीता का आचार-दर्शन तो सत्त्व और निवर्तित दानों के लिए कममार्ग का उपन देता ह । गीता म श्रीकृष्ण कहत ह कि ह अनुमत्त जा पुरुष मन मे इन्द्रिया की वग में करके अतःसर्वत हुआ कर्मोद्घोष कमयोग का आचरण करता ह वह ध्यत ह । इसलिए तू शास्त्र विधि से नियत किय हुए स्वधर्मरूप कम को कर । क्योंकि कम न करने की अपेक्षा कम

१ विनयपिटक धूलवर्ग ४।२।१

२ आधिलामविवर्तार ३।६

३ विनयपिटक महावर्ग १।१।५

४ गीता ३।५

करना श्रेष्ठ है तथा कम न करने से तेरा गरीब निर्वाह भी मिट नही होगा । जीवन के मर स भी कमों का त्याग करना योग्य नहीं है ।^१ हे अजुन, यद्यपि मुझे तीना लोकों में कुछ भा वनव्य नहीं है तथा किंचित भी प्राप्त होने योग्य वस्तु अप्राप्त नहीं है तो भी मैं कम में ही दृष्टता हूँ । इसलिए हे भारत, कम में आसक्त हुए अपनी जन जग कम करने है बस ही अनामकन हुआ विद्वान् भी त्यागिणी को चाहता हुआ कम कर ।^२ पाठा का भक्तिमार्गीय व्याख्याएँ तो मोक्ष की अवस्था में भी निष्क्रियता का स्वीकार न कर मुक्त आत्मा का सदव्यवहार ईश्वर की सेवा में उत्तर बनाये रखती है ।

इस प्रकार स्पष्ट है कि जन, बौद्ध एवं गीता के आचार-दर्शनों में निवृत्ति का अर्थ निष्क्रियता नहीं है । उनसे अनुसार निवृत्ति का यह तात्पर्य बदायि नहीं है कि जीवन में निष्क्रियता का स्वीकार किया जाये । न तो साधना-काल में ही निष्क्रियता का कोई स्थान है और न नित्य आनन्द (अहन अवस्था या जीव-मुक्ति) की उपलब्धि के पश्चात् ही निष्क्रियता अपेक्षित है । वृत्तव्य होने पर भी तीव्रकर सम्पन्न मन्वृद्ध और पुन्योत्तम का जीवन मृतत रूप में कृत्यात्मकता का ही परिचय देता है और बताता है कि लक्ष्य की सिद्धि के पश्चात् भी लोकहित के लिए प्रयत्न करते रहना चाहिए ।

गृहस्थ धर्म बनाम संन्यास धर्म

जैन और बौद्ध दृष्टिकोण—यह भी धर्मज्ञा जाता है कि निवृत्ति का अर्थ सत्यामार्ग है अर्थात् गृहस्थ जीवन के कमलेश्वर में परलम्पन । यदि हम अर्थ के सद्भक्त में निवृत्ति का विचार करें तो स्वाकार करना होगा कि जायम और बौद्धधर्म निवृत्तक धर्म है क्योंकि दोनों आचार-परम्पराओं में स्पष्ट रूप से सत्यामार्ग का प्रधानता एवं श्रेष्ठता स्वीकृत है । जनागम दशोषकालिकसूत्र में कहा गया है— 'गृहस्थ-नावन कल्याणकृत है— सत्यास कल्याणकृत है गृहस्थवास धर्माधिकांश है, संन्यास मुक्ति प्रदाता है । गृहस्थ जीवन पापकारी है सत्यास निष्पाप है ।'^३ बौद्ध ग्रन्थ सुत्तनिपात में भी कहा गया है कि 'यह गृहवास करना से पूण है, वासनाओं का घर है प्रज्जया खुले अकाण जमा निमल है ।'^४ प्रवृत्ति और निवृत्ति के उक्त अर्थ के आधार पर जैन एवं बौद्ध परम्पराएँ निवृत्तिलक्ष्मी ही ठहरती हैं । दोनों आचार-दर्शन एक मानते हैं कि परमश्रेष्ठ की उपलब्धि के लिए जिस आत्म-भक्तताप अनासक्तवृत्ति माध्यस्थभाव या समत्वभाव की अपेक्षा है, वह गृहस्थ-जीवन में चाहे असाध्य नहीं हो, तो भा मुमात्य तो नहीं हो है । इसका लिए जिस एकांत निर्मोही एवं शांत जीवन की आवश्यकता है वह गृहस्थ अवस्था में सुलभ नहीं है । अतः सत्यामार्ग ही एक ऐसा मार्ग है जिसमें साधना के लिए विघ्न बाधाओं का सम्भावनाएँ कम होती हैं ।

१ गाथा, २।७९

२ दशवर्णिका चूलिका १।११ १२, १३

३ वहीं ३।२०, २१

४ सुत्तनिपात २७।७

संयास मार्ग पर अधिक बल—जन और बौद्ध परम्पराओं के अनुसार गृही जीवन नैतिक परमार्थों की उपरान्त का एक ऐसा मार्ग है जो सरल होते हुए भी भयान्तर पूर्ण है जबकि संयास ऐसा मार्ग जो कठोर होने पर भी भयपूर्ण नहीं है। गृही जीवन में साधना के मूल तत्त्व अर्थात् मन स्थिरता को प्राप्त करना दुष्कर है। संयास मार्ग साधना की व्यावहारिक दृष्टि से कठोर प्रतीत होते हुए भी वस्तुतः सुसाध्य है। जबकि गृहस्थ-मार्ग व्यावहारिक दृष्टि से सुसाध्य प्रतीत होने हुए भी दुःसाध्य है क्योंकि तत्त्व निरास के लिए जिस मनो-संतुलन की आवश्यकता है वह संयास में सहज प्राप्त है। उनमें चित्त विचलन का अभाव अति-युक्त है। जबकि गृहस्थ जीवन में मन खण्ड की तरह वातावरण से भरा है। जने निरिच्छा-दशा का मुरझाता रहन के लिए विशेष साहस एवं योग्यता अपेक्षित है। वैसे ही गृहस्थ-जीवन में नैतिक पूर्णता प्राप्त करना विशेष योग्यता का ही परिचायक है।

गृह जीवन में साधना के मूल तत्त्व अर्थात् मन स्थिरता को मुरझाते रहते हुए तब तक पहुँच पाना कठिन होता है। राग-द्वेष का प्रसङ्ग का उपस्थिति की सम्भावना गृह-जीवन में अधिक होती है। उन प्रसङ्गों में राग द्वेष नहीं करना या अनासक्ति रखना एक दुःसाध्य स्थिति है जबकि संयासमार्ग में इन प्रसङ्गों का उपस्थिति के अन्तर अल्प होता है। अतः इसमें नैतिकता की समत्वरूपी साधना सरल होती है। गृहस्थ जीवन में साधना की ओर जान वाला रास्ता पिसलन भरा है जिसमें कदम चम पर सतृप्तता की आवश्यकता है। यदि साधक एक क्षण के लिए भी आवगा के प्रवाह में नहीं समझता तो फिर बच पाना कठिन होता है। वासनाओं के दबड़ के मध्य रहते हुए भी उनमें अप्रभावित रहना सहज कार्य नहीं है। महावीर और बुद्ध ने मानव की इन दुर्बलताओं को समझकर ही संयासमार्ग पर जोर दिया।

जन और बौद्ध धर्म में संयास निरापद मार्ग—महावीर या बुद्ध की दृष्टि में संयास या गृहस्थ धर्म नैतिक जीवन के सत्य नहीं है। बरन् साधन है। नैतिकता का धर्म या गृहस्थधर्म की प्रक्रिया से नहीं है बरन् चित्त का समत्ववृत्ति में है। राग-द्वेष के प्रहाण में है। मायामयभाव में है। नैतिक मूल्यों से मानविक समत्व या अनासक्ति का है। महावीर या बुद्ध का आग्रह सभी भी साधना के लिए नहीं रहा। उनका आग्रह तो साधन के लिए है। हाँ वे यह अवश्य मानते हैं कि नैतिकता का ही आदर्श की उपरान्त का निर्गुण मार्ग सम्पादन है। जबकि गृहस्थधर्म वायाजा से परिपूर्ण है निरापद मार्ग नहीं है। जन धर्म के अनुसार जिसमें मन्त्रेवी जसी निश्चलता और भक्त जसी आग्रहता एवं अनासक्ति हो वही गृहस्थ जीवन में भी नैतिक परमार्थों का प्राप्त कर सकता है। भगवान् ऋषभदेव के निर्वाण को प्राप्त करनेवाले से पुत्रा मय्य वेव भरत की ही विपत्ति थी जिसमें गृहस्थ जीवन में रहने हुए भी पूर्णता को प्राप्त किया। यद्यपि पुत्रा न ता परममाध्य को प्राप्ति के लिए संयास का सुकर मार्ग ही चुना।

वस्तुतः गृहस्थ जीवन में नैतिक साधन को प्राप्त कर लेना दुःसाध्य कार्य है। वह तो प्रायः सम्भव हुए भी हाथ को नहीं जला देने के समान है। गीता भी जब यह कहती कि कम से काम से व्रतयोग श्रेष्ठ है तो उमरा यही तात्पर्य है कि संन्यास की अपेक्षा गृहस्थ जीवन में रहने हुए जो नैतिक पूरणा प्राप्त की जाती है वह विशेष महत्वपूर्ण है। लेकिन इसका अर्थ यह भी नहीं है कि गृहस्थ जीवन संन्यासमात्र की अपेक्षा श्रेष्ठ है। यदि दो मांग एक ही लक्ष्य की ओर जाते हों लेकिन उनमें से एक बाधाओं में पूर्ण हो, एक ही ओर और दूसरा मांग निरापद हो, कम उम्मा हो तो कोई भी पहले मांग को श्रेष्ठ नहीं मानेगा। श्रेष्ठ मांग तो दूसरा ही कहलायगा। हाँ, बाधाओं में परिपूर्ण मांग में हानि जो साधक लक्ष्य तक पहुँचता है वह अवश्य ही विशेष योग्य कहा जायगा।^१ जा और बोझ आचार-दान यद्यपि संन्यासमात्र पर अधिक जोर देते हैं और इस अर्थ में निवृत्त्यात्मक ही हैं, तथापि इसका यह अर्थ बनापि नहीं है कि गृहस्थ-जीवन में रह कर नैतिक साधना की पूर्णता को प्राप्त नहीं किया जा सकता है। इसका तात्पर्य इतना ही है कि संन्यासमात्र के द्वारा नैतिक साधना या आध्यात्मिक समत्व की उपलब्धि ज्यादा अधिक सुलभ है।

क्या संन्यास पलायन है?—जो लोग निवृत्तिमात्र या संन्यासमात्र को पलायनवादिता कहते हैं, वे भी किसी अर्थ में ठीक हैं। संन्यास इस अर्थ में पलायन है कि वह हम उस सुरक्षित स्थान की ओर भाग जान को कहता है जिसमें रहकर नैतिक विवास सुलभ होता है। वह नैतिक विवास या आध्यात्मिक समत्व का प्रत्यक्ष मांग में वासनाओं के मध्य रहकर उनसे संपर्क करने की बात नहीं कहता बल्कि वासनाओं के क्षेत्र से बच निकलने की बात कहता है। संन्यासमात्र में वासनाओं के मध्य रहते हुए उनमें ऊपर नहीं उठता, बल्कि वह उनसे बचने का ही प्रयत्न करता है। वह उन सब प्रसंगों से जहाँ इस आध्यात्मिक समत्व या नैतिक जीवन में विचलन की सम्भावनाओं का भय होता है दूर रहने का ही प्रयत्न करता है। वह वासनाओं से संपर्क का पथ नहीं खुला बल्कि वासनाओं से निगूँथ होने का ही प्रयत्न करता है। वह वासनाओं से संपर्क के अवसरों को बच करने का प्रयत्न करता है। वस्तुमानों के प्रसंगों से दूर रहना या बचना चाहता है। इन सब अपों में निवृत्ति ही पलायनवादिता है, लेकिन ऐसी पलायनवादिता अनुचित तो नहीं बल्कि श्रेष्ठ है। क्या निवृत्तिवादिता पुनरा अनुचित है? क्या पलायन के अर्थ में बचने का प्रयत्न अनुचित है? क्या उन संपर्कों के अवसरों की जिम्मेदारी सम्भावना है जो अनुचित है? हमें पलायन तो है लेकिन वह अनुचित नहीं है बल्कि मनः की दृष्टि का ही परिवर्तन है।

१ गीता ५।२

२ स्फूर्तिमात्र का बोना बेश्या के यहाँ चतुर्मुख बन का समुद्र के समान है जो और अधिक स्पष्ट कर देता है।

समय व भग होन के अवसर या राग द्वेष व प्रसंग गृहस्थ जीवन में अधिक होते हैं और यदि कोई साधक उम अवस्था में समत्व दृष्टि रख पान में अपन को अगमय पाता है तो उमक लिए यही उचित है कि वह संन्यास के मुरगित धर्म में ही विचरण करे। जस चोरो से धन की सुरक्षा के लिए व्यक्ति के सामने दो विकल्प हा मकने हैं— एष ता यह कि व्यक्ति अपन में इतनी योग्यता एवं साहस विरासित कर ले कि वह कभी भी चोरो से संपन्न में पराभूत न हो किन्तु यदि वह अपन में इतना साहस नहीं पाता है तो उचित यही है कि वह किसी मुरगित एवं निरापन्न स्थान की ओर बला जाय। इसी प्रकार संन्यास आत्मा के समस्वरूप धन की सुरक्षा के लिए निरापन्न स्थान में रहना है जिस बौद्धिक दृष्टि से असमय नहीं माना जा सक्ता। जन धम संन्यासमार्ग पर जो बल देता है उसके पीछे मात्र यही दृष्टि है कि अधिकतर व्यक्तियों में इतना योग्यता का विकास नहीं हो पाता कि वे गृही-जीवन में जो कि राग-द्वेष के प्रसंगों का वेद है अनासक्त या समस्वरूप मन स्थिति बनाय रख सकें। अतः उनक लिए संन्यास ही निरापन्न क्षेत्र है। संन्यास का महत्त्व या आग्रह साधन मार्ग की सुलभता की दृष्टि से है। माध्य से परे साधन का मूल्य नहीं होता। जन एवं बौद्ध दृष्टि में संन्यास का जो भी मूल्य है साधन की दृष्टि से है। समस्वरूप माध्य की उपलब्धि को दृष्टि से तो जहाँ भी समभाव की उपस्थिति है वह स्थान समान मूल्य का है चाहे वह गृहस्थ धम हो या संन्यास धम।

गृहस्थ और संन्यास जीवन की श्रेष्ठता ?

गृहस्थ और संन्यास जीवन में कौन श्रेष्ठ है इसका उत्तराभ्यन्तरे में विचार हुआ है। उमी प्रसंग को स्पष्ट करते हुए उपाध्याय अमरभूतिजी लिखते हैं यह जीवन का क्षेत्र है यहाँ श्रेष्ठता और निम्नता का मापदंड आत्म-परिणति पर आधारित है। किसी किसी गृहस्थ का जीवन सत्त व जीवन न भी श्रेष्ठ होता है यदि वह अपने कर्तव्य पथ पर पूरा ईमानदारी के साथ चल रहा है। कौन छाटा है और कौन बड़ा ? इसकी मापदंड साधु और गृहस्थ के भ्रमभाव न नहीं की जा सकती। साधु और धावक जा भी अपने दायित्वों को भली प्रकार निभा रहा है जिन्हीं के मोर्चे पर सावधानी के साथ खड़ा हुआ है वही श्रेष्ठ और महत्त्वपूर्ण है। यह अनकांत-दृष्टि है। यहाँ बेश को मन्त्रा नहीं दा जाती बाह्य जीवन को नहीं देखा जाता, किन्तु अंतरात्मा के विचारों को टटोरा जाता है। कौन जितना कर रहा है (मात्र) यह नहीं देखा जाता पर कौन बसा कर रहा है इसी पर ध्यान लिया जाता है। वस्तुतः जैन-धर्म के अनुसार गृहस्थ और संन्यास के जीवन में श्रेष्ठता और अश्रेष्ठता का माप सामान्य दृष्टि और व्यक्तिगत दृष्टि ऐसे दो आधारों पर किया जाता है। सामान्यतः संन्यासधम श्रेष्ठ

हूँ क्योंकि यह तब तक एक आध्यात्मिक विकास का सुलभ माग है, जसमें पता की सम्माननाओं की अल्पता है, जस कि व्यक्तिगत आधार पर गृहस्थम भी श्रेष्ठ हो जाता है। जो व्यक्ति गृहस्थ जीवन में भी अनासक्त भाव से रहता है, बीचट में रह कर भी उससे शान्ति रहता है, वह निश्चय ही साध्याग्य साधुओं की अपेक्षा श्रेष्ठ है। गृहस्थ के वग से साधुओं का वग श्रेष्ठ होता है, लेकिन कुछ साधुओं की अपेक्षा कुछ गृहस्थ भी श्रेष्ठ होते हैं।^१ गृहस्थ के प्रवृत्तिमाग जीवन और साधु के निवृत्तिमाग जीवन के प्रति जादृष्टि का यही सार है। उसे न गृहस्थ-जीवन की प्रवृत्ति का आग्रह है और न साध्याग्य माग की निवृत्ति का आग्रह है। उसे यदि आग्रह है तो वह अनाग्रह का ही आग्रह है, अनासक्ति का ही आग्रह है। प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों ही उसे स्वीकार हैं—यदि वे इस अनाग्रह या अनासक्ति के लक्ष्य की यात्रा में सहायक हैं। गृहस्थ जीवन और साध्याग्य के यह बाह्य भेद उसकी शान्ति में उतने महत्वपूर्ण नहीं हैं जितनी साधु की शान्ति स्थिति एवं उसकी अनासक्त भावना। वैश्वविशेष या आश्रम विशेष का ग्रहण साधना का सही अंग नहीं है। उत्तराध्यायनमूल में स्पष्ट निर्देश है, 'बीवर, मृगचर्म, नगरक, जटा, जीर्ण वस्त्र और मुण्डन अर्थात् साध्याग्य जीवन का बाह्य लक्षण दुष्टोत्पत्ति का रक्षा नहीं कर सकते। बिशु भी यदि दुष्टाचारी हो तो नरक से बच नहीं सकता। गृहस्थ हो अथवा भिक्षु, सम्यक् आचरण करनेवाला शिष्य लोका को ही जाता है। गृहस्थ हो अथवा भिक्षु, जो भी बपायों एवं आसक्तियों से निवृत्त है एक समय एक तप से परिवर्तित है वह शिष्य स्थानों को ही प्राप्त करता है।'^२

गीता का दृष्टिकोण—वैदिक आधार-दर्शन में भी प्रवृत्ति और निवृत्ति क्रमशः गृहस्थ धर्म और साध्याग्य धर्म के अर्थ में गृहीत है। इस अर्थ विवेचना के आधार पर बौद्ध परम्परा में प्रवृत्ति और निवृत्ति का यथाथ स्वरूप समझने का प्रयास करने पर पता होता है कि बौद्ध परम्परा मूल रूप में चाहे प्रवृत्ति परक रही हो, लेकिन गीता के युग तक उसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति के तत्त्व समान रूप से प्रतिष्ठित हो चुके थे। परम्पराधर्म की प्राप्ति के लिए दोनों को ही साधना का माध्याम मान लिया गया था। महाभारत शांतिपर्व में स्पष्ट लिखा है कि 'प्रवृत्ति लक्षण धर्म (गृहस्थ धर्म) और निवृत्ति लक्षण धर्म (साध्याग्य धर्म) यह दोनों ही मार्ग कर्मों में समान रूप से प्रतिष्ठित हैं।'^३ गीता में श्रीकृष्ण कहते हैं, 'हे निष्पाप अर्जुन, पूर्व में ही मेरे द्वारा जीवन शोधन की इन दोनों प्रणालियों का उपदेश दिया गया था। उनमें जानी या चिन्तनशील व्यक्तियों के लिए ज्ञानमार्ग या साध्याग्यमार्ग का और कमशील व्यक्तियों के लिए

१ उत्तराध्यायन ५।२०

२ गी. ५।२०-२३, २८

३ महाभारत शांतिपर्व, २४०।६०

४ गीता (छा) ३।३

कमयोग^१ का उपदेश दिया गया है।^२ यद्यपि गाता के टीकाकार उन दावा में ग रमिरी एक की महत्ता को स्थापित करने का प्रयास करते रहें हैं।

शंकर का सत्यासमागोय दृष्टिकोण—आचार्य शंकर गाता भाष्य में गाता व उन समस्त प्रसंगों की जिनमें कमयोग और कमसंयाम दोनों को समान बत वाला माना गया है अथवा कमयोग की विगपता का प्रतिपादन किया गया है व्याख्या इस प्रकार प्रस्तुत करने की वागिग करते हैं कि सत्यासमागोय की अष्टता प्रतिष्ठापित हो। व निम्नते हैं 'प्रवृत्तिरूप कमयोग की और निवृत्तिरूप परमाथ या स याम के माथ जो नमानता स्वीकार की गया है वह किमी अगता से नी है। परमाथ(संयास) व साथ कमयोग की कत विषयक समानता है। क्योंकि आ परमाथ सत्यासी है वह सब कम साधनों का त्याग कर चुकता है इसलिए सब कमों का और उनमें पत्रविषयक सत्यासी का जो कि पवति हेतुव काम के कारण है त्याग करता है और इस प्रकार परमाथ सत्यासी का और कमयोग की कर्ता के भावविषयक त्याग की अपेक्षा से समानता है।^३ गोता के एक अय प्रसंग की जितने कम सत्यास को अपेक्षा कमयोग की विगपता का प्रतिपादन किया है आचार्य शंकर व्याख्या करते हैं कि गानरहित केवल सत्यास को अपना कमयोग विशेष है।^४ इस प्रकार आचार्य शंकर यही सिद्ध करने का प्रयास करते हैं कि गोता में गानरहित सत्यास तो निवृत्ति ही कमयोग से अष्ट माना गया है। उनके अनुसार कमयोग तो गान प्राप्ति का साधन है लेकिन योग सा गानयोग से ही होता है और गाननिष्ठा व अनुष्ठान का अधिकार सत्यासियों का ही है।

तिलक का कमसामागोय दृष्टिकोण—तिलक के अनुसार गाता कमयोग की प्रतिपादन है। उनका दृष्टिकोण शंकर के दृष्टिकोण से विपरीत है। वे लिखते हैं कि इस प्रकार यह प्रकट हो गया कि कम सत्यास और निष्काम-कम दोनों वैदिक धर्म के स्वतन्त्र मार्ग हैं और उनके विषय में गाता का यह विविधत सिद्धांत है कि व वैकल्पिक नहीं है किंतु सत्यास की अपेक्षा कमयोग की योग्यता विशेष है।^५ व गोता के इस कथन पर कि कम-सत्यास से कमयोग विशेष है (कम सत्यासम् कमयोगो विगिष्यन्) अत्यधिक भार देते हैं और उसको ही मूल-कद मानकर ममय गोता के दृष्टिकोण को स्पष्ट करना चाहते हैं। उनका कहना है कि गोता स्पष्ट रूप से यह भी सकेत करता है कि बिना सत्यास ग्रहण किये हुए भी व्यक्ति परम सिद्धि प्राप्त कर सकता है। गोताकार न जनरति का उपाहरण देकर अपनी इस मायता को परिपूर्ण किया है।^६ अत गोता को गृहस्वयम या प्रवृत्तिमाग का ही प्रतिपादन मानना चाहिए।

१ गोता ३।३

२ वही ३।३

३ गोता (ग) ६।२

४ वही ५।२

५ वही ३।३

६ गोता रहस्य, पृ० ३२०

७ गोता, ३।२०

गीता का दृष्टिकोण सम-व्यात्मक—गीता में प्रवृत्तिप्रधान गृहस्थधर्म और निवृत्तिप्रधान स-यासधर्म दोनों स्वीकृत हैं। गीता के अधिकांश टीकाकार भी इस विषय में एकमत हैं कि गीता में दोनों प्रकार की निष्ठाएँ स्वीकृत हैं। दोनों से ही परमसाध्य की प्राप्ति संभव है। लोकमात्र तिलक लिखते हैं ये दोनों भाग अथवा निष्ठाएँ ब्रह्मविद्या हैं।^१ दोनों में मन की निष्ठाभावस्था और गाति (समत्त्ववृत्ति) एक ही प्रकार की है। इस कारण दोनों मार्गों से अंत में मोक्ष प्राप्त होता है। ज्ञान व पदवात कम को (अर्थात् गृहस्थ धर्म का) छोड़ बैठना और काम्य (आसक्तियुक्त) कम छोड़कर निष्काम कम (अनामस्मिन्पूवक व्यवहार) करते रहना यही इन दोनों में भेद है।^२ दूसरी ओर आचार्य शंकर ने भी यह स्पष्ट कर दिया है कि स-यास का वास्तविक अर्थ विलोप परिधान को धारण कर लेना अथवा गृहस्थ धर्म का परित्याग कर देना मात्र नहीं है। वास्तविक स-यास तो कम फल स्वरूप, आसक्ति या वासनाओं का परित्याग करने में है। व कहते हैं कि केवल अस्मिन्निरहित, क्रियारहित पुरुष ही स-यासी या योगी है, ऐसा नहीं मानना चाहिए। कम-फल के स्वरूप का त्याग होने से ही स-यासित्व है^३ न केवल अस्मिन्निरहित और क्रियारहित (भक्ति) स-यासी या योगी होता है किन्तु जो कोई कम करने वाला (गृहस्थ) भी कर्मफल और आसक्ति को छोड़कर अंतःकरण की शुद्धिपूर्वक कमयोग में स्थित है वह भी स-यासी और योगी है।^४

वरतुत गीताकार की दृष्टि में स-याममाग और कममाग दोनों ही परमलक्ष्य की ओर ले जाने वाले हैं जो एक का भी सम्मिलन में पालन करता है वह दोनों का फल को प्राप्त कर लेता है।^५ जिस स्थान की प्राप्ति एक स-यासी करता है उसी स्थान की प्राप्ति एक अनासक्त गृहस्थ (कर्मयोगी) भी करता है।^६ गीताकार का मूल उपदेश न तो कर्म करने का है और न कम छोड़ने का है। उसका मुख्य उपदेश तो आसक्ति या कामना के त्याग का है। गीताकार की दृष्टि में नैतिक जीवन का सार तो आसक्ति का फलाकांक्षा का त्याग है। जो विचारक गीता की इस मूल भावना का दृष्टि में रखकर विचार करेंगे वे हैं कम-स-याम और कमयोग में अवरोध ही दिखाई देगा। गीता की दृष्टि में कम-स-यास और कमयोग, दोनों नैतिक जीवन के बाह्य चरित्र हैं, नैतिकता की मूलारमा समत्व या निष्कामता है। यदि निष्कामता है, समत्वयोग की साधना है तो उत्तरांगदृष्टि है तो कम-स-यास की अवस्था हो या कमयोग की दोनों ही समान रूप से नैतिक आदर्श की उपलब्धि कराते हैं। इससे विपरीत यदि उनका अभाव है तो कमयोग और कम-स-यास दोनों ही अयशूय हैं नैतिकता की दृष्टि से उनका कुछ भी मूल्य नहीं है। गीताकार का कहना है कि यदि साधक अपनी परिस्थिति या मांग्यता के आधार पर सन्यासमाग (कम-स-यास) को अपनाता है तो उसे यह

१ गीतारहस्य, पृ० ३५८।

२ गीता (गा०) ६।१ ३ वही, ६ पूर्वभूमिका

४ वही, ५।४

५ वही ५।५

स्मरण रखना चाहिए कि जब तक कर्मासक्ति या फलाकांक्षा समाप्त नहीं होती तब तक केवल कमसंयास से मुक्ति नहीं मिल सकती। दूसरी ओर यदि साधक अपनी परिस्थिति या योग्यता के आधार पर कमयोग के मार्ग को चुनता है तो भी यह ध्यान में रखना चाहिए कि फलकांक्षा या आसक्ति का त्याग ही अनिवार्य है।

मक्षप में गीताशर का दृष्टिकोण यह है कि यदि कर्म करना है तो उसे अनासक्तिपूर्वक करो और यदि कर्म छोड़ना है तो केवल बाह्य कर्म का परित्याग ही पर्याप्त नहीं है कर्म की आंतरिक वासनाओं का त्याग ही आवश्यक है। गीता में बाह्य कर्म करने और छोड़ने का जो विधि निपद्य है वह औपचारिक है कृत-यता का प्रतिपादक नहीं है। वास्तविक कृत-यता का प्रतिपादक विधि निपद्य तो आसक्ति, तपसा, समत्व आदि के सम्बन्ध में है। गीता का प्रतिपाद्य विषय तो समस्वपूर्ण बीतरागदृष्टि की प्राप्ति और आसक्ति का परित्याग है। यह महत्त्वपूर्ण नहीं है कि मनुष्य प्रवृत्ति लक्षण रूप गृहस्थाश्रम का आचरण कर रहा है या निवृत्ति लक्षण रूप संन्यासधर्म का पालन कर रहा है। महत्त्वपूर्ण यह है कि वह वासनाओं से कितना ऊपर उठा आसक्ति की मात्रा कितने अंश में निमूल हुई है और समस्वदृष्टि की उपलब्धि में उमन कितना विकास किया है।

निरुद्ध—यदि हम इस गहन विवेचना के आधार रूप निवृत्ति का अर्थ राग-द्वेष से अलिप्त रहना मानें तो तीनों आचार द्गान निवृत्तिपरक ही सिद्ध होने हैं। जन द्गान का मूल केन्द्र अनेकांतवाद जिस समन्वय की भूमिका पर विकसित होता है वह मध्यम्य भाव है और वहां राग-द्वेष से अलिप्तता है। यही जन दृष्टि में यथाय निवृत्ति है। पं० सुसलालजी लिखत हैं 'अनेकांतवाद' जैन तत्त्वज्ञान की मूल नींव है और राग-द्वेष के छान्द-वै प्रसंगों से अलिप्त रहना (निवृत्ति) समग्र आचार का मूल आधार है। अनेकांतवाद का केन्द्र मध्यम्यता में है और निवृत्ति भी मध्यम्यता से ही पदा होती है। अतएव अनेकांतवाद और निवृत्ति ये दोनों एक दूसरे के पूरक एवं पापक हैं।

अन धर्म का अभाव निवृत्ति की ओर है। निवृत्ति ध्यान प्रवृत्ति का विरोधी दूसरा पहलू। प्रवृत्ति का अर्थ है राग-द्वेष के प्रसंगों में रत होना। जीवन में गृहस्थाश्रम राग-द्वेष के प्रसंगों के विधान का केन्द्र है। अतः जिस धर्म में गृहस्थाश्रम (राग-द्वेष के प्रसंगों से युक्त अवस्था) का विधान किया गया हो वह प्रवृत्ति धर्म और जिस धर्म में (ऐसे) गृहस्थाश्रम का नहीं परन्तु केवल त्याग का विधान किया गया हो वह निवृत्ति धर्म। जन धर्म निवृत्ति धर्म होने पर भी उसके पालन करनेवालों में जो गृहस्थाश्रम का विभाग है वह निवृत्ति की अपूर्णता का कारण है। सर्वांग में निवृत्ति प्राप्त करने में असमर्थ व्यक्ति जितने अंगों में निवृत्ति का खनन न कर सके उन अंगों में अपनी परिस्थिति के अनुसार विवेकदृष्टि से प्रवृत्ति की मर्यादा कर सकने परन्तु उस प्रवृत्ति का विधान जैनशास्त्र

बहा करता, उसका विधान तो मात्र निवृत्ति का है"।^१ इस प्रकार इस संदम में जहाँ गीता प्रवृत्तिपरक निवृत्ति का विधान करती है वहीं बौद्ध और जैन दर्शन निवृत्तिपरक प्रवृत्ति का विधान करते हैं, यद्यपि राग-द्वेष से निवृत्ति सेना आचार दर्शनों को माय है।

भोगवाद बनाम वैराग्यवाद

प्रवृत्ति और निवृत्ति का सात्यक यह भी लिया जाता है कि प्रवृत्ति का अर्थ है—बन्धन के हेतुरूप भोग मार्ग और निवृत्ति का अर्थ है—माध के हेतुरूप वैराग्य मार्ग।^२ भोगवाद और वैराग्यवाद नैतिक जीवन की दो विधाएँ हैं। इन्हीं को भारतीय औपनिषदिक चिन्तन में प्रेयोमार्ग और श्रेयोमार्ग भी कहा गया है। ऋग्वेदोपनिषद् का श्रुति कहता है, जीवन में श्रेय और प्रेय दोनों के ही अवसर आते रहते हैं। विषयी पुरुष प्रेय की अपेक्षा श्रेय का ही चरण करता है, जबकि मन्दबुद्धि अविवेकी जन श्रेय को छोड़कर शारीरिक योग दोम क निमित्त प्रेय (भोगवाद) का चरण करता है।^३

भोगवाद और वैराग्यवाद भारतीय नैतिक चिन्तन की आधारभूत धारणाएँ हैं। वैराग्यवाद शरीर और आत्मा अथवा वासना और बुद्धि के द्वैत पर आधारित धारणा है। वह यह मानता है कि आत्मलाल या चिन्तनमय जीवन के लिए वासनाओं का परित्याग आवश्यक है। वासनाएँ ही बन्धन का कारण हैं, समस्त दुखों की मूल हैं। वासनाएँ इन्द्रिया के माध्यम से ही अपनी माँगों को प्रस्तुत करती हैं, और उनके द्वारा ही अपनी पूर्ति चाहती हैं, अतः शरीर और इन्द्रियों की माँगों को टुकड़ाना श्रेयस्कर है। बौद्ध वैराग्यवाद के सम्बन्ध में लिखते हैं कि उन (वैराग्यवादियों) का अनुसार कोई भी भोज जो इन्द्रियों को सुष्ट करता है, धूँगित है और इन्द्रिया को सुष्ट करना अपराध है।^४

इसके विपरीत भोगवाद यह मानता है कि जो शरीर है, वही आत्मा है अतः शरीर की माँगों की पूर्ति करना उचित एवं नैतिक है। भोगवाद बुद्धि के ऊपर वासना का शासन स्वीकार करता है। उसकी दृष्टि में बुद्धि वासनाओं की दासी है। उसे बही करना चाहिए जिससे वासनाओं की पूर्ति हो।

औपनिषदिक चिन्तन और जन, बौद्ध एवं गीता के आचार-दर्शन के विकास के पूर्व ही भारतीय चिन्तन में ये दोनों विधाएँ उपस्थित थीं। भारतीय नैतिक चिन्तन में शार्वाङ्ग और किसी सीमा तक बौद्ध परम्परा भोगवादका और जन, बौद्ध एवं किसी सीमा तक सांख्य-योग की परम्परा श्रेयोमार्ग का प्रतिनिधित्व करती हैं। भोगवाद प्रवृत्तिमार्ग है और वैराग्यवाद या श्रेयोमार्ग निवृत्तिमार्ग है।

वैराग्यवादी विचार-परम्परा का साध्य चित्त शान्ति, आध्यात्मिक परितोष, आत्म-लाल एवं आत्म-साक्षात्कार है जिसे दूसरे शब्दों में मोक्ष, निर्वाण या ईश्वर साक्षात्कार

१ जनघम का प्राण, पृ० १२६

२ गीता (छा०), १८।३०

३ ऋग्वेदोपनिषद् १।१।२

४ नीतिप्रवचिका, पृ० १९८ पर उद्धृत।

भी कहा जा सकता है। इस साध्य व साधन के रूप में वे ज्ञान का स्वीकार करण हैं और कम का नियंत्रण करने हैं। विवेक्य आचार ज्ञान में बौद्ध एवं जैन परम्पराओं को निरचय ही बराबरवाणी परम्पराएँ कहा जा सकता है। इतना नहीं यदि हम भोगवान् का अथ वासनात्मक जीवन लेते हैं तो गीता की आचार-परम्परा को भी बराबरवाणी परम्परा ही मानना होगा। लेकिन गहराई से विचार करन पर विवेक्य आचार दाना को बराबरवाण् के उस कठोर अर्थ में नहीं लिया जा सकता जसा कि अमितीर पर समझा जाता है। बराबरवाण् के समालोचक बराबरवाण् का अर्थ दृष्ट दण्डन इन्द्रिय निरोध और शरीर की माँगों का ठ कराना मात्र करत हैं। लेकिन जन बौद्ध और गीता व आचार ज्ञानों में बराबरवाण् की देह दण्डन या शरीर-यत्ना का अर्थ में स्वीकार नहीं किया गया है।

वस्तुतः समालोच्य आचार-दाना का विकास भोगवान् और बराबरवाण् व एकांतिक दोषों को दूर करने में ही हुआ है। इनका नैतिक दान बराबरवाण् एवं भोगवाण् की समन्वय भूमिका में ही निश्चरता है। सभी का प्रयास यही रहा कि बराबरवाण् के दोषों को दूर कर उसे किसी रूप में समन्तुलित बनाया जा सके। ऐकान्तिक बराबरवाण् ज्ञान म देह-दण्डन मात्र बनकर रह जाता है जबकि ऐकान्तिक भोगवान् स्वाध-मुक्तवान् की ओर जाता है, जिसमें समस्त सामाजिक एवं नैतिक मूल्य समाप्त हो जाते हैं। भाग एवं त्याग के मध्य यथाय समन्वय आवश्यक है और भारतीय चिन्तन की यह विशेषता है कि उसने भोग व त्याग में वास्तविक समन्वय खोजा है। ईशावास्य उपनिषद् का ऋषि यह समन्वय का सूत्र देता है। वह कहता है—त्यागपूर्वक भोग करो आसक्ति मत रखो।^१

अन बौद्धिकोण—जन-दर्शन बराबरवाणी विचारधारा व सर्वाधिक निकट है, इसमें अत्युक्ति नहीं है। उत्तराध्ययन सूत्र में भोगवान् की समालोचना करते हुए कहा गया है कि काम भोग क्षणिक है विषयक है और आगिविषय सप के समान है। काम भोग की अभिलाषा करनवाले काम भोगों का सेवन नहीं करते हुए भी दुःख में जाते हैं।^२ समस्त गीता विलापक है सभी नृत्य विह्वलना है सभी अभिप्रेषण भारक है और सभी काम भोग दुःख प्रदाता है। अज्ञानियों के लिए प्रिय विस्तु अन्त में दुःख प्रदाता काम भोगों में वह सुख नहीं है जो शील गुण म रत रहनेवाले तपोधनी मिथुनों को होता है।^३

सूत्रकृताग में कहा गया है 'जब तक मनुष्य कामिनी और वाचन आदि जड़ वस्तु पणियों में आसक्ति रखता है वह दुःखों से मुक्त नहीं हो सकता।' अन्त में पछताना न पड़े इसलिए आत्मा को भोगों से छुटाकर अभी से ही अनुशासित करो। क्योंकि कामी मनुष्य अन्त में बहुत पछताव है और विलाप करत है।' बिहोत काम भोग

१ ईशावास्योपनिषद् १

२ उत्तराध्ययन १।५३

३ वही १३।१६ १७

४ सूत्रकृताग १।१।२

५ वही १।३।४।७

और पूरा मस्कार (अन्धकार तुष्टि के प्रयासा) का त्याग कर दिया है उन्होंने सब कुछ त्याग दिया है। एमे ही लोग मोक्षमाग में स्थिर रह सकें हैं।^१ 'बुद्धिमान् पुण्या स मेने मुना ह कि मुख-सोलता का त्याग करके, कामनाआ का शांत करके निष्काम होना हो बाग का बारस्व ह।'^२ 'इसलिए मात्रक सन् स्पष्ट आदि विषया में अनासक्त रहे और निमित्त वम का आचरण नहीं करें यहा धम मिद्धास का सार है। दोष सभी बातें धम मिद्धास के बाहर हैं।'^३

जिन् जो उपयुक्त वराग्यवाता तथ्या का अर्थ दह-दण्डन या आग्न पीडन नहीं है। जैन-वराग्यवाद दह-दण्डन की उन सब प्रणालिया को, जो वराग्य के सही अर्थों से दूर हैं वन स्वीकार नहीं करता। जैन आचार सन में साधना का सहा अथ वासना अथ अनामवत्त दष्टि का विकास है राग-द्वेष से ऊपर उठना है। उसकी दृष्टि में वराग्य वन की वस्तु है, उसे अंतर में जागत हुना चाहिए। केवल शरीर यनणा या दह दण्डन का जैन-साधना में कोई मुख्य नहीं है। मूलकृत्या एव उत्तराध्ययन म स्पष्ट कहा गया है कि कोई भक्त हा नग्नावस्था में फिर या माम के अन्त में एक बार भोजन कर लेकिन यदि वह माया से युक्त है तो बार-बार भवभान को प्राप्त होगा अर्थात् वह वन से मुक्त नहीं होगा।^४ जो अज्ञानी माम माम के अंत में कुशाग्र जितना आहार ग्रहण करता है वह वास्तविक धम की मालटवी कला के बराबर भी नहीं है।^५ जन दष्टि स्पष्ट कहता है कि वन या पतन का कारण राग-द्वेष युक्त दष्टि है, मूर्च्छा या आसक्ति है, न कि काम भोग। विवृति के कारण तो काम भोग के पीछे निहित राग या आसक्ति का भाव ही है काम भोग स्वयं नहीं। उत्तराध्ययनसूत्र में कहा है 'काम भोग क्रियो को न तो सन्तुष्ट कर सकत है न किमा में विकार पैदा कर सकते हैं। किन्तु जो काम भागा म राग द्वेष करता है वही उस राग-वृत्तजनित मोह से विवृत हो जाता है।'^६ जन-दष्टि 'विवृति' आचरण का क्षेत्र में विसर्ग निषेध करती है वह तो आसक्ति या राग द्वेष का भाव है। यदि पूरा अनामवत्त अवस्था में भाव सम्भव हो तो उसका उन भोगों से विराग्य नहीं है लेकिन वह यह मानती है कि भोगों के बीच रहकर भोगों की भोग्य हुए उनमें अनामवत्त भाव रखना असम्भव चाहे न हो लेकिन सुमाध्य भी नहीं है। अतः काम भोगों के निषेध का साधनात्मक भूय अवश्य मानना होगा। मात्रता का लक्ष्य पूरा अनामवत्त या वीतरागावस्था है। काम भोगों का परित्याग उसकी उपलब्धि का साधन है। यदि यह साधन मान्य में संयोजित है साध्य की दिशा में प्रयुक्त किया जा रहा है तब तो यह सहाय्य है अथवा अपाहा है।

१ मूलकृत्या, १।३।४।१७

२ वही, १।८।१८

३ वही, १।१।५

४ वही, १।७।१।९

५ उत्तराध्ययन ९।४४

६ वही, ३।३।१०१

बौद्ध दृष्टिकोण—बौद्ध-परम्परा में ईश्वरवाद और भोगवादि में सम-वय्य लोका गया है। बुद्ध मध्यममार्ग के द्वारा इसी सम-वय्य के सूत्र को प्रस्तुत करते हैं। अगुत्तर निवाय में कहा है, भिक्षुओं तीन मार्ग हैं—१ निविल मार्ग, २ कठोर मार्ग और ३ मध्यम मार्ग। भिक्षुओं किसी किसी का ऐसा मत होता है एसी दृष्टि होती है—जाम भागों में शोप नहीं है। वह नाम भोगोंमें जा पड़ता है। भिक्षुओं यह निविल मार्ग कहलाता है। भिक्षुओं कठोर मार्ग कौनसा है? भिक्षुओं कोई-कोई भग होता है। वह न मछली खाता है न मांस खाता है न सुरा पीता है न मरय पीता है न चावल का पानी पीता है। वह या तो एक ही घर से लेकर खानेवाला होता है या एक ही वीर खाने वाला दो घरों से लेकर खाने वाला होता है या दो ही वीर खाने वाला सात घरों से लेकर खाने वाला होता है या सात वीर खाने वाला। वह दिन में एक बार भी खाने वाला होता है। दो दिन में एक बार भी खाने वाला होता है। तीन दिन में एक बार भी खाने वाला होता है। इस प्रकार वह पन्ध्र दिन में एक बार खाने भी खाता है। भोजन खाने वाला भी होता है। आचमन खाने वाला भी होता है। सभी खानेवाला भी होता है। तिनके (पास) खानेवाला भी होता है। गोबर खानेवाला भी होता है। जंगल के पत्रों से गिरे पत्र मूल खाने वाला भी होता है। वह सन के कपड़े भी धारण करता है। हुन का बना वस्त्र भी पहनता है। छास का वस्त्र भी पहनता है। पत्र (छान) का वस्त्र भी पहनता है। केना से बना कम्बल भी पहनता है। पूँछ के धागे का बना कम्बल भी पहनता है। उल्लू के पंखों का बना वस्त्र भी पहनता है। वह बग-बाड़ी का लुचन करनेवाला भी होता है। वह बीटन का स्थान कर निरंतर घटा ही रहने वाला भी होता है। वह उकलू घट कर प्रयत्न करनेवाला भी होता है। वह कौटा का गद्दा पर सोनेवाला भी होता है। प्रातः मध्याह्न साय-रति में तीन बार पानी में जानवाला होता है। उस तरह वह माना प्रकार से शरीर का कष्ट या पीडा पहुँचाता हुआ विहार करता है। भिक्षुओं यह कठोर मार्ग कहलाता है। भिक्षुओं मध्यममार्ग कौनसा है? भिक्षुओं भिक्षु शरीर के प्रति जागरूक रहकर विचरता है। वह प्रयत्नशील पानयुक्त स्मृतिमान हो लोक में जो लोभ वर दीमनस्य है उस हटाकर विहरता है। यक्षभा के प्रति चित्त के प्रति धर्मों के प्रति जागरूक रहकर विचरता है। वह प्रयत्नशील ज्ञान-युक्त स्मृतिमान हो लोक में जो लोभ और दीमनस्य है उस हटाकर विहरता है। भिक्षुओं यह मध्यममार्ग कहलाता है। भिक्षुओं ये तीन मार्ग हैं।^१ बुद्ध कठोरमार्ग (दह-पण्डन) और निविलमार्ग (भोगवाद) दोनों को ही अस्योकार करते हैं। बुद्ध के अनुसार यथाय नैतिक जीवन का मार्ग मध्यम मार्ग है। जन्म में भी बुद्ध अपने इसी दृष्टिकोण को प्रस्तुत करते हुए कहते हैं ब्रह्मचर्य (संयम) के साधन व्रतों का पाठन

रगता हा सार है—यह एक बात है। काम भागा के सेवन में कोई दोष नहीं—यह दूसरा बात है। इस दोनों प्रकार के अना के सेवन से सम्बन्ध की वृद्धि होती है और निष्ठा धारणा बढ़ती है।^१ इस प्रकार बुद्ध अपने मध्यममार्गीय दृष्टिकोण के आधार पर वैराग्यवाद और भोगवाद में समर्थ समन्वय स्थापित करते हैं।

गीता का दृष्टिकोण—गीता का अनामकृत मूलक कमयाग भी भोगवाद और वराग्यवाद (देह-दण्डन) की समस्या का यथाय समधान प्रस्तुत करता है। गीता भी वराग्य की समर्थक है। गीता में अनेक स्थलों पर वैराग्यवाद का उपदेश है^२ लेकिन गीता वैराग्य के नाम पर होलेवाले देह-दण्डन की प्रक्रिया की विरोधी है। गीता में कहा है कि आपहर्षक शरीर को पीटा दन के लिए जो तप किया जाता है वह तामसतप है।^३ इस प्रकार भोगवाद और भगवद्वाद के मध्य में गीता भी समन्वयमय एक मनुष्य दृष्टिकोण प्रस्तुत करती है।

विधेयात्मक अनाम निषेधात्मक नैतिकता

निवृत्ति और प्रवृत्ति का विचार निषेधात्मक और विधेयात्मक नैतिकता की दृष्टि से भी किया जा सकता है। जो आचार-दण्डन निषेधात्मक नैतिकता का प्रकट करते हैं वे कुछ विचारों का दृष्टि में निवृत्तिपरक हैं और जो आचार-दण्डन विधेयात्मक नैतिकता को प्रकट करते हैं वे प्रवृत्तिपरक हैं।

इस अर्थ में विवेच्य आचार-दण्डन में कोई भी आचार-दण्डन एकाग्र रूप में तो निवृत्तिपरक है न प्रवृत्तिपरक। प्रत्येक निषेध का एक विधेयात्मक पक्ष होता है और प्रत्येक विधेय का एक निषेध पक्ष होता है। जहाँ तक इन दोहों और गीता के आचार-दण्डन का बात है सभी में नैतिक आचरण के विधि नियम के सूत्र ताने-बाने के रूप में एक दूसरे में मिले हुए हैं।

जैन दृष्टिकोण—यदि हम जैन आचार-दण्डन के नैतिक ढाँचे को आधारित दृष्टि से देखें तो हमें हर वही निषेध का स्वर ही सुनाई देता है। जैसे हिंसा न करो झूठ न बोलो, चारी न करो, अग्निचार न करो मद्य न करो प्राप न करो लोभ न करो अहिंसा न करो। इस प्रकार सभी शिष्याओं में निषेध की शोभा लगी हुई है। यह मात्र नहीं करने के लिए कहा है करने के लिए कुछ नहीं कहना। यही कारण है कि सामान्य जन उसे निवृत्तिपरक कह देता है। लेकिन यदि गहराई से विचार करें तो ज्ञात होगा कि यह धारणा सर्वांग मलय नहीं है। उपाध्याय अमरमुनिजी इन आचार-दण्डन के निषेधक सूत्रों का हान प्रकट करने हुए लिखते हैं कि यह मलय है कि इन दण्डन में निवृत्ति का उच्चतम आत्म प्रस्तुत किया है। उसने प्रत्येक विषय में निवृत्ति का रग

भरा हुआ है किन्तु नष्टि जरा साफ हो स्वच्छ और तीक्ष्ण हो ता उसके रंगों का विलक्षण करने पर यह समझा जा सकता है कि निषेधक सूत्रों की वहाँ, क्या उपयोगिता है निवृत्ति के स्वर में क्या मूत्र भावनाएँ ध्वनित हैं? अब तब एक बात बहता है कि यह देखो कि तुम्हारी प्रवृत्ति निवृत्तिमूलक है या नहीं। सुम दान कर रहे हो दान दुखिया की सेवा के नाम पर कुछ पमा चुटा रहे हो किन्तु दूसरी ओर यदि शोषण का कुचक्र भी चल रहा है तो इस दान और सेवा का क्या अर्थ है? सो-सो धाव करके एक तो धावों की मज्जम पूरी करता गया का कौनसा आश्रम है? वास्तविकता यह है कि आचरण के मूल में यदि निवृत्ति नहीं है तो प्रवृत्ति का भी कोई अर्थ नहीं रहता है। प्रवृत्ति के मूल में निवृत्ति आवश्यक है। सेवा परोपकार दान आदि सभी नैतिक विद्याओं के पीछे अनामविन एव स्वर्णिन के परिश्रम के निषेधात्मक स्वरों का होना आवश्यक है अर्थात् नैतिक जीवन की सुमधुरता एवं समन्वयता नष्ट हो जायेगी। निषेध के अभाव में विषेय भी अर्थहीन है। विद्या के पूर्व प्रस्तुत निषेध ही नैतिक विद्याओं की सच्ची यथावस्था प्रदान करता है। सेवा परोपकार दान के सभी नैतिक विधि आश्रमों के पीछे सङ्गत है। निषेधक स्वर के अभाव में इन विधि आश्रमों का मूल नष्ट हो जायेगा नैतिकता का दृष्टि से उनका कोई अर्थ ही नहीं रहेगा। जन आचार-आश्रम में यज्ञ-तप-सव्रज जो निषेध के स्वर सुनाई देते हैं उनके पीछे मूल भावना यही है। उनका अनुसार निषेध के आश्रम पर किया हुआ विद्या ही आचरण का समन्वय बना सकता है। निषेधात्मक नैतिक आदेश नैतिक जीवन के सुदूर चित्र निर्माण के लिए एक सुन्दर स्वच्छ एवं समपाद्विभूमि प्रदान करते हैं जिस पर विधिमूलक नैतिक आदेशों की तुलना उस सुन्दर चित्र का निर्माण कर पाती है। निषेध के द्वारा प्रस्तुत स्वच्छ एवं समपाद्विभूमि ही विधि के चित्र का सौम्य प्रदान कर सकती है। सक्षम में जन आचार-आश्रम का नैतिकता अपन बाह्य रूप में निषेधात्मक प्रतीत होता है, लेकिन इन निषेध में भी विधायकता छिपी है। यही नहीं जमावमा में अनेक विधिपरक आदेश भी मिलने हैं।

जन आचार-दशम में विधि निषेध का यथावत स्वरूप क्या है? इसे पं० सुखलालजी इन शब्दों में व्यक्त किया है—जैनधर्म प्रथम तथा शोष विरमरण (निषेध या त्याग) रूप गाल विद्या करता है (अर्थात् निषेधात्मक नैतिकता प्रस्तुत करता है) परन्तु अज्ञान और पुद्गल एव नहीं है कि वे मात्र अधुना दिना में निष्क्रिय होकर पड़े रहें। यथा अपन विद्याओं की मूल दूर करने के लिए यति का शिवा बूझने ही रहते हैं इसलिए जैनधर्म न निवृत्ति के साथ ही गुह्य प्रवृत्ति (विहित आचरणरूप चारित्र्य) के विधान भावित्व है। उसका कहा है कि मर्चिन वृत्ति से आत्मा का घात न होना दान और उसके रक्षण में ही (स्वर्णा में ही) बुद्धि और पुद्गल का उपयोग करना चाहिए।

प्रवृत्ति के इस विधान में से ही सत्य भाषण, ब्रह्मचर्य, सन्तोष आदि विविध मार्ग निष्पन्न होने हैं ।^१

बौद्ध दृष्टिकोण—बौद्ध आचार-दर्शन में निषेधात्मक नैतिकता का स्वर मुखर हुआ है। भगवान् महावीर के समान भगवान् बुद्ध ने भी नैतिक जीवन के लिए अनेक निषेधात्मक नियमों का प्रतिपादन किया है। लेकिन केवल इस आधार पर बौद्ध आचार-दर्शन को निषेधात्मक नीतिशास्त्र नहीं कह सकते। बुद्ध ने आचरण के क्षेत्र में निषेध के नियमों पर बल अवश्य दिया है, फिर भी बौद्ध आचार दर्शन को निषेधात्मक नहीं माना जा सकता। बुद्ध ने गृहस्थ उपासका और भिक्षुओं दोनों के लिए अनेक विधायक कृतव्या का विधान भी किया है जिनमें पारस्परिक सहयोग लोकमंगल व कृतव्य सम्मिलित है। लोकमंगल की साधना का स्वर बुद्ध का मूल स्वर है।

गीता का दृष्टिकोण—गीता व आचार-दर्शन में तो निषेध की अपेक्षा विधान का स्वर ही अधिक प्रबल है। गीता का मूलमूठ दृष्टिकोण विधेयात्मक नैतिकता का है। श्रीकृष्ण यह स्पष्ट कर देना चाहते हैं कि यद्यपि मानसिक शांति और मन की साम्यावस्था के लिए विषय-वासनाओं से निवृत्त होना आवश्यक है, तथापि इसका अर्थ वनप्रस्थान का अर्थ नहीं है। सामाजिक क्षेत्र में हमारे जो भी उत्तरदायित्व हैं उनका हमें अपने कर्णाग्रम यम के रूप में परिपालन अवश्य ही करना चाहिए। गीता के मर्मप्र उपाय का सार तो यह है कि अजुन अपने शास्त्रधर्म के कृतव्यों का पालन करे। समाजसेवा के रूप में यश और लोकसंग्रह गीता के अनिवार्य तत्त्व हैं। अतः कहा जा सकता है कि गीता विधेयात्मक नैतिकता की समर्थक है यद्यपि यह विधान के लिये अनासन्निरूपी निषेधक तत्त्व को भी आवश्यक मानती है।

व्यक्तिपरक बनाम समाजपरक नीतिशास्त्र

निवृत्ति और प्रवृत्ति के विषय में एक विचार-दृष्टि यह भी है कि जो आचार-दर्शन व्यक्तिपरक नीतिशास्त्र का प्रतिपादन करते हैं, वे निवृत्तिपरक हैं और जो आचार-दर्शन समाजपरक नीतिशास्त्र का प्रतिपादन करते हैं वे प्रवृत्तिपरक हैं। किन्तु यह स्पष्ट है कि जो आचार-दर्शन भोगवाद में व्यक्तिपरक (स्वाध-मुखवादी) दृष्टि रखते हैं, वे निवृत्तिपरक नहीं माने जा सकते। साथ ही जो लोक-कल्याण को प्रमुखता दत्त है व प्रवृत्तिमार्गी कह जाते हैं तथा जो आचार-दर्शन वैयक्तिक आत्मकल्याण को प्रमुखता दत्त है व निवृत्तिमार्गी कहे जाते हैं। पं० मुखलालजी लिखते हैं 'प्रवृत्त धर्म का मन्त्रेय गान यह है कि जो और जैसी समाज व्यवस्था हो उसे इस तरह नियम और कर्तव्यबद्ध बनाना कि जिससे समाज का प्रत्येक मन्त्र अपना अपनी स्थिति और कथा में मुखताम करे। प्रवृत्त धर्म का उद्देश्य समाज व्यवस्था के साथ-साथ जमातर

का सुधार करना है। प्रवर्तक धर्म समाजगामी था इसका मतलब यह था कि प्रत्येक व्यक्ति समाज में रहकर ही सामाजिक कृतव्य (जो ऐहिक जीवन से सम्बन्ध रखने हैं) और धार्मिक कृतव्य (जो पारलौकिक जीवन से सम्बन्ध रखते हैं) का पालन करे। व्यक्ति को सामाजिक और धार्मिक कृतव्यो का पालन करके अपनी कृपण इच्छा का सन्तान करना इष्ट है पर उस (सुख की इच्छा) का निमूला नाश करना न चाय ॥ और न इष्ट। प्रवर्तक धर्म के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति के लिए गृहस्थाश्रम जरूरी है। उसे लोचकर को विकास नहीं कर सकता। निवर्तक धर्म व्यक्तिगामी है। वह आरम सामाजिक की उत्पुष्ट वृत्ति से उत्पन्न होने के कारण जिज्ञासु को—आरमत्व है या नहीं ? है तो कैसा है ? क्या उसका मानांतरण संभव है ? और है तो किन उपायों से संभव है ?—इन प्रश्नों की ओर प्रेरित करता है। य प्रश्न एम नहीं हैं कि जो एकान्त चिन्तन ध्यान तप और असंगतापूर्ण जीवन के निवाय सुलभ सकें। एसा सच्चा जीवन शांत व्यक्तियों के लिए हो सम्भव हो सकता है। उनका समाजगामी होना सम्भव नहीं। अतएव निवर्तक धर्म समस्त सामाजिक और धार्मिक कृतव्यो से बंध होना की बात नहीं मानता। उसके अनुसार व्यक्ति के लिए मुख्य कर्तव्य एक ही है और वह यह कि जिस तरह हो आरम-साक्षात्कार का और उसमें स्वावट डालमवाला इच्छा का मार्ग का प्रयत्न करे।

भारतीय चिन्तन में नैतिक दर्शन की समाजगामी एवं व्यक्तिगामी यह विभाजें तो अवश्य रही हैं। परन्तु इनमें कभी भी आत्यन्तिक विभक्त स्वीकार किया गया हो ऐसा प्रतीत नहीं होता। जन और बौद्ध आचार-ग्रन्थों में प्रारम्भ में व्यक्तिव चर्या का स्वर ही प्रमल था लेकिन वही पर भी हमें सामाजिक भावना या लोकहित से पराङ्मसता नहीं निवाह दती है। बुद्ध और महावीर की गण-व्यवस्था स्वयं ही इन आचार-ग्रन्थों की सामाजिक भावना का प्रबलतम साक्ष्य है। दूसरी ओर गीता का आचार दर्शन जो लोक मग्नह अपना समाज चर्या की चिन्ता को लेकर ही आग आया था उसमें भी वैयक्तिक निवृत्ति का अभाव नहीं है। तीनों आचार-ग्रन्थों लोक कल्याण की भावना को आवश्यक मानते हैं लेकिन उसके लिए वैयक्तिक जीवन में निवृत्ति आवश्यक है। जब तक व्यक्तिगत जीवन में निवृत्ति की भावना का विकास नहीं होता तब तक लोक-कल्याण की साधना सम्भव नहीं है। आत्महित अर्थात् व्यक्तिगत जीवन में नैतिक स्तर का विकास लोकहित का पहला चरण है। सच्चा लोक-कल्याण तभी सम्भव है जब व्यक्ति निवृत्ति के द्वारा अपना नैतिक विकास कर ले। वैयक्तिक नैतिक विकास एवं आरम कल्याण के अभाव में लोकहित की साधना पाक्षण्ड है निराशा है। जिसने आरम विकास नहीं किया है जो अपने व्यक्तिगत जीवन को नैतिक विकास की भूमिका

पर स्थित नहीं कर पाया है, उससे लोक मंगल की कामना सबसे बड़ा भ्रम है, छलना है। यदि व्यक्ति के जीवन में वागना का अभाव नहीं है, उसकी लोभ की ज्वाला शांत नहीं हुई है तो उसके द्वारा किया जानेवाला लोकहित भी इनसे ही उदभूत होगा। उसके लोकहित में भी स्वाय एव वासना छिपी होगी और ऐसा लोकहित जो वैयक्तिक वासना एव स्वाय की पूर्ति के लिए किया जा रहा है, लोकहित ही नहीं होगा।

उपाध्याय अमरमुनिजी जैन-दृष्टि को स्पष्ट करते हुए लिखते हैं, 'व्यक्तिगत जीवन में जब तक निवृत्ति नहीं आ जाती तब तक समाज-सेवा की प्रवृत्ति विगुड़ नहीं हो सकती। अपने व्यक्तिगत जीवन में मर्यादाहीन भोग और आवासावा से निवृत्ति लेकर समाजकल्याण के लिए प्रवृत्त होना जन दशन का पहला नीतिधर्म है। व्यक्तिगत जीवन का शोधन करने के लिए अमत्कर्मों से पहले निवृत्ति करनी होती है। जब निवृत्ति आयगी तो जीवन पवित्र और निमल होगा अतः करण विगुड़ होगा और तब जा भी प्रवृत्ति होगी वह लोक हिताय एव लोक-सुधाय होगी। जैन-दशन की निवृत्ति का हाद 'यवित-गत जीवन में निवृत्ति और सामाजिक जीवन में प्रवृत्ति है। लोकनेषक या जनसयक अपने व्यक्तिगत स्वाय एव इन्द्रों से दूर रहें यह जैन दशन की आचार संहिता का पहला पाठ है।'

आत्महित (व्यक्तिगत नतिकता) और लोकहित (सामाजिक नतिकता) परस्पर विरोधी नहीं है वे नतिक पूणता के ११ पहलू हैं। आत्महित में परहित और परहित में आत्महित समाहित है। आत्मकल्याण और लोककल्याण एक ही सिक्के के दो पहलू हैं जिन्हें अलग दखा तो जा सकता है अलग किया नहीं जा सकता। जन बौद्ध एव गीता की विचार धाराएं आत्मकल्याण (निवृत्ति) और लोक कल्याण (प्रवृत्ति) को अलग अलग बखती तो हैं लेकिन उन्हें एक-दूसरे से पथक-पृथक करने का प्रयास नहीं करती।

प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों आवश्यक-निवृत्ति और प्रवृत्ति का समग्र विवेचन हमें इस निष्पत्ति पर पहुँचाता है कि हम निवृत्ति या प्रवृत्ति का चाहे जा अथ ग्रहण करें हर स्थिति में एकांत रूप से निवृत्ति या प्रवृत्ति के सिद्धान्त को लेकर किसी भी आचार-गमन का सर्वांग विकास नहीं हो सकता। जमे जीवन में आहार और निहार दोनों आवश्यक हैं इतना ही नहीं उनके मध्य समुचित गन्तुगन भी आवश्यक है वमे ही प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों आवश्यक हैं। पं० सखलाल जी का विचार है कि समाज कोई भा है वह मात्र निवृत्ति की मूल भुलैया पर जीवित नहीं रह सकता और न निरात प्रवृत्ति ही माध सकता है। यदि प्रवृत्ति-चक्र का महत्त्व मानने वाले आतिर में प्रवृत्ति के तूपान और बांधी में पंस्वर मर सकने हैं तो यह भी मच है कि प्रवृत्ति का आश्रय लिये बिना मात्र निवृत्ति हवाई किला बन जाता है। एतिहासिक और दार्शनिक सत्य यह है कि प्रवृत्ति और निवृत्ति मानव-वन्त्याण रूपा निवक के दो पहलू हैं। दोष, मलत्ती, दुर्गाई और

व्यवस्था से सब तक काई नहीं बच नहीं सकता जब तक कि दोष निवृत्ति के गाय-नाय सदगुणप्रद और कल्याणमय प्रवृत्ति में प्रवृत्त न हुआ जाय । बीमार व्यक्ति केवल कुपथ्य से सेवन से निवृत्त होकर ही जीवित नहीं रह सकता उसे भोग निवारण के लिए पथ्य का सेवन भी करना होगा । शरीर से दूषित रक्त का निजाल डालना जीवन के लिए अगर जरूरी है तो उसमें नये रक्त का संचार करना भी उतना ही जरूरी है ।

प्रवृत्ति और निवृत्ति को सीमाएँ एक क्षेत्र—जन-ज्ञान की अनेकतावागी व्यवस्था यह मानता है कि न प्रवृत्तिमात्र ही शुभ है और न निवृत्तिमात्र ही शुभ है । प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों में शुभत्व अनुभव के लक्षण हैं । प्रवृत्ति शुभ भी है और अशुभ भी । इसी प्रकार निवृत्ति शुभ भी है और अशुभ भी । प्रवृत्ति और निवृत्ति के अपने-अपने मूल हैं, स्वस्थान हैं और अपने-अपने स्वस्थानों में वे शुभ हैं लेकिन परस्परान्ते या क्षण में वे अशुभ हैं ।

न केवल आहार से जीवन-यात्रा सम्भव है और न केवल निहार से । जीवन-यात्रा के लिए दोनों आवश्यक हैं लेकिन सम्भव कायम मात्रा के लिए दोनों का अपने-अपने क्षेत्रों में कार्यरत होना भी आवश्यक है । यदि आहार के अंग निहार का और निहार के अंग आहार का कार्य करने अथवा आहार माय पदार्थों का निहार होना लग और निहार के पदार्थों का आहार किया जाना लग तो व्यक्ति का स्वास्थ्य खोपट हो जायगा । वह ही तत्त्व जो अपने स्वस्थान एवं दायित्व में शुभ है परस्थान में अशुभ रूप में परिणत हो जायगा ।

क्षेत्र दृष्टिकोण—मनुष्यान् महावीर न प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों का नतिक विकास के लिए आवश्यक कहा है । इतना ही नहीं उन्होंने प्रवृत्ति और निवृत्ति के अपने-अपने क्षेत्रों की व्यवस्था भी की और यह बताया कि वे स्वक्षेत्रों में कार्य करते हुए ही नतिक विकास की ओर ले जा सकते हैं । व्यक्ति के लिए यह भी आवश्यक है कि वह प्रवृत्ति और निवृत्ति के स्वक्षेत्रों एवं सामाजिक की जान और उनका अपने-अपने क्षेत्रों में ही उपयोग करे । जिन प्रकार मोटर के लिए गतिमायक यंत्र (एक्सीलेटर) और गति निरोधक यंत्र (ब्रेक) दोनों ही आवश्यक हैं लेकिन साथ ही मोटर चालक के लिए यह भी आवश्यक है कि दोनों के उपयोग के अवसरों या स्थानों का समझ और यथावसर एवं यथास्थान ही उनका उपयोग करे । दाना के अपने-अपने क्षेत्र हैं और उन क्षेत्रों में ही उनका समुचित उपयोग यात्रा की सफलता का आधार है । यदि चालक उतार पर ब्रेक न लगाये और चढ़ाव पर एक्सीलेटर न दबाये अथवा उतार पर एक्सीलेटर दबाये और चढ़ाव पर ब्रेक लगाय तो मोटर नष्ट भ्रष्ट हो जायगी । महावीर न जीवन

■ व्यावहारिकता का गहराई में समझ था। साधु और गृहस्थ दोनों के लिए ही प्रवृत्ति और निवृत्ति को आवश्यक माना, लेकिन साथ-साथ यह भी कहा कि दोनों अलग-अलग क्षेत्र हैं। एक प्रबुद्ध विचारक के रूप में भगवान् महावीर ने कहा— 'एक ओर से विरत हुआ, एक ओर प्रवृत्त हुआ, अमयम से निवृत्त हुआ, और समय में प्रयत्न हुआ।' यह कथन उनकी पैनी दृष्टि का परिचायक है। इसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति के क्षेत्रों को अलग-अलग करते हुए सफल नियन्त्रण के रूप में उन्होंने कहा 'अमयम' अर्थात् वासनाओं का जीवन, समस्त में विचलन का, पतन का मार्ग है। यह जीवन का उदात्त है, अतः यहाँ श्रेष्ठ लगाया नियन्त्रण करा। इस दिशा में निवृत्ति को अपनाया। समय अर्थात् आत्म मूलक जीवन विकास का मार्ग है, वह जीवन का चढ़ाव है उसमें गति देने की आवश्यकता है अतः उक्त क्षेत्र में प्रवृत्ति को अपनाओ।

बौद्ध दृष्टिकोण—भगवान् बुद्ध ने भी प्रवृत्ति-निवृत्ति में समन्वय साधने हुए कहा है कि 'गोत्रजन्त-परामसा अर्थात् स याम का बाह्य रूप से पालन करना ही सार है परन्तु एक अन्त है, काम भोगों के सवन में कोई दोष नहीं, यह दूसरा अन्त है। अतः के सवन में सास्काग का वृद्धि होती है। अतः साधक को प्रवृत्ति और निवृत्ति के सन्तुष्ट में अतिवृत्ति या एकाग्रित दृष्टि में अपनाकर एक समन्वयवादी दृष्टि अपनाना चाहिए।

गीता का दृष्टिकोण—गीता का आचार-दर्शन एकाग्र रूप में प्रवृत्ति या निवृत्ति का समन्वय नहीं करता। गीताकार की दृष्टि में भी सम्यक् आचरण के लिए प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों ही आवश्यक हैं। इतना ही नहीं, मनुष्य में इस बात का ज्ञान होना भी आवश्यक है कि कौन से कार्यों में प्रवृत्ति आवश्यक है और कौन से कार्यों में निवृत्ति। गीताकार का कहना है कि जिस व्यक्ति को प्रवृत्ति और निवृत्ति का सम्यक् ज्ञान का ज्ञान नहीं ■ अर्थात् जो यह नहीं जानता कि पुरुषार्थ के साधन रूप किस काम में प्रवृत्त होना उचित है और उसके विपरीत अनर्थ के हेतु किस काम से निवृत्त होना उचित है, वह आसुरी सम्पत्ति से युक्त है। जिसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति के साधन स्वरूप का ज्ञान नहीं है ऐसे आसुरी प्रकृति के व्यक्ति में न तो वृद्धि होती है, न सदाचार होता है और न सत्य होता है।^१

उपसंहार—इन प्रकार विवेक आचार-दर्शनों में प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों को स्वीकार किया गया है फिर भी जन-ज्ञान का दृष्टिकोण निर्वर्ण प्रधान प्रवृत्ति का है। वह निवृत्ति के लिए प्रवृत्ति का विधान करता है। बौद्ध-दर्शन में निवृत्ति और प्रवृत्ति दोनों का समान महत्त्व है। यद्यपि प्रारम्भिक बौद्ध-दर्शन निवृत्त्यात्मक प्रवृत्ति का ही समर्थक था। गीता का दृष्टिकोण प्रवृत्ति प्रधान निवृत्ति का है। वह प्रवृत्ति के लिए निवृत्ति का विधान करती है। जहाँ तक सामान्य व्यावहारिक जीवन की बात है हमें

प्रवृत्ति जोर निवृत्ति दोनों को स्थावर करना होगा। दोनों की अपनी अपनी सीमाएँ एवं क्षेत्र हैं जिनका अतिक्रमण करने पर उनका लोकमंगलकारी स्वरूप नष्ट हो जाता है। निवृत्ति का क्षेत्र आन्तरिक एवं आध्यात्मिक जीवन है और प्रवृत्ति का क्षेत्र बाह्य एवं सामाजिक जीवन है। दोनों को एक दूसरे के क्षेत्र का अतिक्रमण नहीं करना चाहिए। निवृत्ति उसी स्थिति में उपादेय हो सकती है जबकि वह निम्न सीमाओं का ध्यान रखे —

- १ निवृत्ति को लोककल्याण की भावना से विमुक्त नहीं होना चाहिए।
- २ निवृत्ति का उद्देश्य मात्र अगुम से निवृत्ति होनी चाहिए।
- ३ निवृत्त्यात्मक जीवन में साधक की सतत जागरूकता होना चाहिए निवृत्ति मात्र आत्मपीडन बनकर न रह जावे वरन् व्यक्ति के आध्यात्मिक विकास में सहायक भी हो।

इस प्रकार प्रवृत्ति भी उसी स्थिति में उपादेय है जबकि वह निम्न सीमाओं का ध्यान रखे —

- १ यदि निवृत्ति और प्रवृत्ति अपनी अपना सीमाओं में रहते हुए परस्पर अविरोधी हों तो उसी स्थिति में प्रवृत्ति त्याज्य नहीं है।
- २ प्रवृत्ति का उद्देश्य हमेशा गुम होना चाहिए।
- ३ प्रवृत्ति में क्रियाओं का सम्पादन निर्विकल होना चाहिए।
- ४ प्रवृत्ति राग-द्वेष अथवा मानसिक विकारों (कषायों) के बधीभूत होकर नहीं की जानी चाहिए।

इस प्रकार निवृत्ति और प्रवृत्ति अपनी मर्यादाओं में रहती हैं तो वे जहाँ एक ओर सामाजिक विकास एवं लोकहित में सहायक हो सकती हैं वहीं दूसरी ओर व्यक्ति को आध्यात्मिक विकास की ओर भी ले जाती हैं। अगुम से निवृत्ति और गुम में प्रवृत्ति ही नैतिक आचरण का सच्चा मार्ग है।^१



